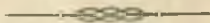
SAGGI

FILOSOFICI

DI

GIUSEPPE ALLIEVO

MILANO
TIPOGRAFIA DI GAREFFI FRANCESCO
Via Larga, Num. 35 nuovo

1866.

A

D. OCCLERIO PROVERA

Occlerio mio,

Perdona, se, facendo a fidanza colla tua amicizia, oso, senza chiederti licenza, intitolare al caro tuo nome questi miei Saggi Filosofici *in parte finora inediti, in parte già pubblicati qua e là in diversi periodici scientifici. A te, che tieni tanta parte nella storia intima della vita mia, e sai le secrete vicende de' miei studi, a te sen viene spontaneo questo libro, in cui ho raccolto gli sparsi frammenti del mio giovanile pensiero; e tu hai ragione di accoglierlo come fosse cosa tua. Da assai tempo era mio animo di porgerti qualche pubblico pegno dell' amicizia, che a te mi lega dolcissima, e che in tanto volgere d'anni si mantenne inalterata sempre, e nella costanza dell' affetto perennemente sicura. Ma di veramente mio da offerirti in dono non ho che i poveri lavori del mio pensiero. Questi dunque ti offro di cuore; e siccome i principj fondamentali, che informano i presenti* Saggi Filosofici, *rispondono fedeli alle tue credenze, m' affido perciò che accoglierai benigno il libro mio siccome immagine di quella secreta corrispondenza di pensare ed uniformità di sentire, che cementa e perpetua la nostr' amicizia.*

Sconsacrare il Santo, mentire al Vero, utilizzare il Giusto, incelare la terra, questo il secolo chiama civiltà: fare le voglie sue e calpestar quanti la pensano altramente, questo chiama libertà: idolatrar la materia, abbassar Dio alla stregua del mondo, far dell' uomo un bruto additandone le prime

origini nella scimia, questo chiama progresso: la simulata forza del numero chiama diritto: sconfessar il soprasensibile e l'oltramondano, osservar i fenomeni corpulenti della materia e nella materia sola perscrutare le ragioni supreme di quanto esiste, questo chiama scienza vera e rigorosa. Questa, che è del secol vano, non è la civiltà mia, nè la tua; non è la libertà, non il progresso, non il diritto, non la scienza, che io propugno ne' miei scritti. Un sapere, che ogni cosa riconosca a suo posto, e si tenga ammisurato dentro la grand'orbita dell'ordine universale sicchè non trasmodi nelle esorbitanze di un vuoto misticismo o di un ignobile materialismo, ma sia all'anima scuola di bene amare, di generoso sentire e di vivere onesto; tale è il sapere, che io cerco ne' miei studi, che cerchi tu pure con me.

Scrivendo in fronte a questo libro il nome tuo e favellando pubblicamente di te, non intendo offendere la tua modestia, ma solo significarti la gratitudine che debbo alla tua amicizia, dalla quale mi venne sempre tanta pace di cielo e tanto conforto nei giorni ah! troppo frequenti di indicibile melanconia, che mi soffocarono l'anima. Fortunato chi nel deserto della vita trova il tesoro di un vero amico! Ed un vero tesoro è per me l'amicizia tua, o Occlerio, che sì profondamente intendi la mesta serietà dell'esistenza, e ne sopporti il peso con l'anima mestamente sospirosa ai misteri della seconda vita. Cadono l'un dopo l'altro, tu il sai, sbattuti dalla tempesta del mondo i giorni nostri, come precipitano giù dall'albero della foresta le frondi percosse dalla bufera; e tutto passa quaggiù. Ma non cade il Vero, il Buono, il Giusto: non cade l'anima, che ha faticato pel Vero; essa piega un istante il capo sotto l'imperversare della tempesta che passa, poi si rialza più grande, e con guardo sicuro e calmo contempla nel lontano orizzonte i primi albori di un sole, che più non patisce oscuramento nè conosce tramonto.

A rivederci fra giorni a Casale, dove viene a riabbraciarti

Il tuo Giuseppe

Milano, 11 giugno 1866.

QUESTIONI

DI LOGICA E DI GNOSEOLOGIA

QUESTIONE PRIMA

DEL RAPPORTO TRA IL SOGGETTO CONOSCENTE E L'OGGETTO CONOSCIUTO

Quali rapporti intercedono fra il soggetto e l'oggetto, fra il pensiero e l'essere, fra la mente e la realtà? È questo il problema che la Logica critica imprende a risolvere. Ciò posto tre sole soluzioni può ammettere il problema proposto, e sono 1.ª *separare* i due termini della cognizione; 2.ª *confonderli* identificandoli in un termine superiore che è l'Assoluto; 3.ª tenerli *uniti* e ad un tempo *distinti*. Di queste tre soluzioni qual'è la vera? Facciamone la critica.

Soluzione 1.ª La dottrina di Kant, che dichiara inaccessibile al pensiero umano la realtà, si connette con questa prima soluzione. Intorno al che osserviamo anzitutto, che questa non è un risolvere il proposto problema, ma un negarlo, posciachè si tratterebbe di divisare i rapporti che collegano il pensante col pensato nel fatto della cognizione, mentre quì i due termini vengono scissi e separati. Questa teorica gnoseologica è contraria ad un gran principio ontologico, vo' dire al *sintesismo degli esseri*, mercè cui tutto è connesso in natura, non già separato; onde se nell' ordine delle leggi cosmiche ciascuna forza coopera consociata con tutte le altre, anche la mente e la realtà, il soggetto e l'oggetto vorranno essere insieme connessi giusta il principio ontologico del *sintesismo*. Oltrechè

questa teorica è insussistente, ponendo mente a ciascuno dei due termini che essa vuol separati. Di vero, un io pensante senza un oggetto pensato potrà sibbene essere concepito a forza di astrazione, che lo considera in sè, staccato e scisso dal suo oggetto; ma come tale non sarà nulla più che un' astrazione, un mero *ens rationis*, che non trova sussistenza in natura: pensare senza pensare qualche cosa è impossibile, come torna impossibile, sentire e volere senza sentire e volere alcun che. Del paro, una realtà scissa onninamente da qualunque intelligenza che la pensi, è insussistente, è una vera astrazione e nulla più; perchè ogni realtà debb'essere intelligibile da qualche pensiero; del resto non è realtà. Infatti questa supposta realtà od è qualche cosa di assoluto e d'infinito, contenente in sè la ragione della propria esistenza; od è un relativo, la cui esistenza si radica in un assoluto: nel primo caso debb' essere intelligibile a sè stessa, poichè un assoluto che non intende sè stesso, non è assoluto, oltrechè non avrebbe in tal caso la ragione di sua esistenza in sè stesso, epperò non più assoluto; nel secondo caso debb'essere intelligibile all'Essere assoluto, il quale non avrebbe potuto darle esistenza nè contenere la ragione del suo essere, se non la intendesse. Ho detto, che questa teorica del dualismo gnoseologico venne professata da Kant, che isolò il pensiero dalla realtà *noumenica*, dichiarando questa inaccessibile alla mente, la quale non può cogliere che la realtà da lui denominata *fenomenica*. Però se si pigliasse il *noumeno* di Kant per quell'elemento assoluto ed inescogitabile, che giace in fondo ad ogni essere, e che Gioberti denomina il sovrintelligibile delle cose riposto nelle loro reali essenze, potremmo accettare la teorica di Kant su questo riguardo, senza però convenire con lui nell'ammettere un dissidio, un'antinomia gnoseologica fra il noumeno ed il fenomeno, per guisa che le cose sieno in sè ossia *noumenicamente* diverse da ciò che *appariscono* al nostro pensiero. Questa quistione del criticismo verrà discussa a luogo più acconcio.

Soluzione 2.ª Si può in secondo luogo sciogliere il proposto problema dicendo che i due termini, soggetto ed oggetto, pensiero ed essere, si confondono in uno nel fatto della co-

gnizione. Che se di più si afferma, che il terzo termine superiore, in cui vanno a confondersi ed identificarsi l'essere ed il pensiero, è l'Assoluto, allora si ha il sistema dell'identità assoluta di Schelling e di Hegel. Questa seconda soluzione è dessa ammissibile? Cominciamo da un' esposizione storica di siffatta dottrina per quindi sottometterla alla critica.

Il sapere comune e naturale è un sapere imperfetto, monco e dimezzato siccome quello che si ferma alla superficie delle cose a vece di penetrarne il fondo; le scienze secondarie contemplano gli esseri in ciò che hanno di apparente, di relativo, di mutabile e di contingente, ed altro non veggono in essi che una moltiplicità di elementi diversi ed opposti senza continuità e senza unità; è questo un sapere meramente empirico ed apparente; la vera scienza è la scienza dell'assoluto, quella che trascende la sgranata moltiplicità dei fenomeni e penetra nel fondo delle sostanze particolari e ne coglie l'intimo essere, l'elemento assoluto e supremo, in cui si radicano i molteplici elementi parziali e secondarii, e vi trovano la loro ragione spiegativa e si conciliano ad unità; il sostrato o sostegno segreto in cui si accolgono le varie ed opposte proprietà, i molteplici e diversi caratteri, a cui si fermano le scienze secondarie ed il sapere comune senza spiegarli e conciliarli insieme. Tale scienza dell'assoluto, che è l'unica vera e trascende tutte le altre è la filosofia. Ma scienza siffatta tornerebbe impossibile, se l'assoluto non potesse essere appreso dalla nostra intelligenza; però la mente umana non può apprendere l'assoluto, se non a condizione di smarrire la consapevolezza di sè; dappoichè finchè l' intelletto nostro serba la propria unità personale e si mantiene distinto dall'assoluto, l'Assoluto non è tutto. Se adunque la conoscenza dell' Assoluto torna impossibile nella coscienza personale, forza è conchiudere che quando la mente nostra pensa l' Assoluto, diventa essa stessa l' Assoluto e con lui si identifica. Questo atto mentale, in cui non evvi più distinzione tra il soggetto e l' oggetto identificati nell' Assoluto, viene da Schelling denominato *intuizione intellettuale*, facoltà che stà al disopra dell'intelletto e della coscienza personale, e che non può esercitarsi se non a condizione che la coscienza medesima

venga annullata insieme coll'intelletto, perchè l'intuizione intellettuale (la ragione) è una cosa medesima coll' assoluto, e quest' assoluto non può essere appreso senza l' annientamento della coscienza. La dottrina dell' assoluto, a cui Schelling era riuscito, fu ammessa da Hegel che tentò di darle una forma più scientifica e rigorosa.

Esposta per tal modo la teorica dell'identità assoluta dell'essere e del pensiero, facciamone la critica. Questa dottrina basa la filosofia sopra l'annientamento della coscienza; dunque non può essere accettata. Per procedere con rigore in siffatta disamina stringerò in forma sillogistica la dimostrazione che svilupperemo più oltre. Ogni sistema filosofico, che contradica ai pronunciati della coscienza e si opponga ai dati del senso comune e del saper naturale, è insussistente; ma il sistema dell'identità assoluta contradice ai pronunciati della coscienza e si oppone ai dati del senso comune e del saper naturale; dunque è insussistente.

Poniamo in sodo la premessa maggiore di tal sillogismo. Che cosa è il sapere scientifico e filosofico se non lo stesso saper naturale, primitivo ed istintivo, maturato e svolto dalla riflessione? Ogni scienza si inizia da un dato del senso comune, e tutta sta nello svolgerne il contenuto vago ed indeterminato traducendolo per mezzo della riflessione in altrettanti concetti espliciti, precisi e ragionati. Così, a cagion d'esempio, dall'idea vaga ed indeterminata del vegetale, quale è data dal senso comune e dall' esperienza, sorge ed esce la scienza della botanica; dall'idea di Dio la teologia, e va discorrendo. Se adunque la riflessione è tutta nello svolgere e tradurre in concetti scientifici i pronunciati della coscienza e le nozioni indeterminate e confuse del senso comune e del saper primitivo, chiaro è che la scienza debbe sibbene spiegare quanto è dato dalla coscienza, non però negarlo, nè contraddirvi; debbe sibbene svolgere i dati del senso comune e darne una notizia più netta ed esplicita, non però distruggerli od infermarli: il sapere scientifico e filosofico non può esercitarsi nè lavorare se non sul contenuto del sapere comune e naturale; epperò tutto ciò, che il primo ammettesse di opposto e di contrario

al secondo, non ha ragione di esistere. Al che si aggiunga, che i principii su cui è basata tutta la nostra vita pratica ed operativa, sono altrettante credenze del senso comune, altrettanti pronunciati della coscienza, altrettanti dogmi del sapere naturale ed istintivo; epperò se si ponesse che le conclusioni scientifiche possono contradire e distruggere i dati del senso comune, si verrebbe a scrollare le basi su cui tutta la vita pratica si fondamenta. Concludasi adunque che il sapere filosofico non debbe porsi in contradizione col saper naturale; che il contenuto scientifico del primo non debbe eccedere il contenuto istintivo del secondo, che tra l' uno e l' altro non vi può essere che un divario di forma, non di sostanza, e che rimane perciò ferma la premessa maggiore del sillogismo. Che più? Hegel medesimo non ce lo impugna, e conviene con noi su questo riguardo, come si può rilevare da parecchie sue sentenze esposte dal Willm (Hist. de la philos. allem. t. 4 pag. 111, 112, 113, 116, 118).

Ci verrà forse impugnata la premessa minore? Ma essa discende irrepugnabilmente dall' esposizione storica del sistema che stiam confutando. Di vero la dottrina dell' identità assoluta conchiude che il soggetto pensante e l' oggetto pensato, l'essere ed il pensiero si confondono e si identificano nell' Assoluto: la coscienza per contro pronuncia e dà per primissimo fatto psicologico, che l'io pensante è diverso e distinto dall'oggetto pensato, che l'essere non è il pensiero, la mente non è la realtà: si dà egli contraddizion più palmare, opposizione più forte di questa? Qui la scienza non ispiega più, ma nega la distinzione tra il soggetto e l'oggetto; non concilia i due termini della cognizione ma li distrugge: essa adunque contraddice ai pronunciati della coscienza; epperò è insussistente, inamissibile.

Negate voi dunque, ripiglieranno gli avversarii, la scienza dell'assoluto, la filosofia? Negate che la vera e perfetta scienza è quella che investiga e studia ciò che vi è di universale, di costante, di assoluto nelle cose? Intendiamoci. Certo è che intento e scopo della scienza debb'essere quello di scoprire ciò che vi è di universale e di perenne nelle cose, giusta quell' an-

tica sentenza *scientia est de universalibus*; ciò vuol dire che la scienza debbe raccogliere i molteplici individui sotto un genere dato, i molteplici fatti sotto una legge universale e costante , le varie proprietà degli esseri sotto a categorie generali e comprensive ; e ciò veramente fanno le scienze fisiche , le naturali , le mediche , le discipline ontologiche e via via. Che se per elemento costante , universale ed assoluto delle cose intendete l' essere intimo delle sostanze particolari , il loro fondo segreto, la loro reale essenza, ciò che vi ha di misterioso, di inaccesso e di assolutamente supremo in esse, ed assegnate per intento della speculativa lo scoprire l' essenza reale e specifica dei singoli esseri non solo, ma quell'Assoluto supremo in cui le essenze specifiche delle cose , quasi altrettanti assoluti parziali e subordinati si confondono e si identificano, e per soprappiù sostenete che la scienza nostra dell'Assoluto è essa stessa assoluta, perchè in lei la mente umana si identifica coll'Assoluto, in allora io vi domando: Come provate che l' uomo è fatto capace di tale e tanta scienza ? Avete voi misurate le forze dell'umana ragione, se possano reggerla a sì sublimissimo volo e sollevarsi tant'alto? Già Dante aveva cantato : *Non è impresa da pigliare a gabbo descriver fondo a tutto l' universo;* pure ciò non torna impossibile affatto al poeta, che non è tenuto a circoscrivere preciso il concetto e dargli la rigida forma della scienza , ma è libero di spaziare colla fantasia per l'indeterminato ed il vago del sentimento; onde il detto d' Orazio : *pictoribus atque poetis quidlibet audendi semper fuit aequa potestas :* ma l' impresa diventa ben più seria e malagevole pel filosofo, che tenta di scrutar e sciogliere il gran mistero dell' Universo , sollevarsi col pensiero insino al punto centrale dell'esistenza universale, e là immedesimarsi coll'Assoluto, e di là contemplare il gran mare dell'essere e scorgere *quanto per mente o per occhio si gira* in tutto l'universo.

Ci diranno: Voi condannate siccome impossibile una siffatta teorica dell'Assoluto; e noi vi rispondiamo che non solo è possibile, ma è un fatto, una realtà; noi ve la presentiamo bell' e costrutta. Ma chi vi assicura che il vostro Assoluto è il vero e reale Assoluto, o non piuttosto un Assoluto chimerico, il pro-

dotto di una astrazione arbitraria, il parto di una fantasia che illude a sè medesima? Siete voi riuscito nell' intrapresa? Veggiamolo. Era vostro intento convertire il sapere naturale che voi accusavate di imperfetto e di superficiale , in un sapere perfetto e compiuto; le scienze secondarie, che si fermano all' apparenza degli oggetti , nella scienza vera ed assoluta che spiega e concilia ad unità la moltiplicità dei diversi ed opposti elementi, caratteri e proprietà degli esseri, per mezzo delle loro reali e specifiche essenze. Orbene: il vostro Assoluto ben lontano dallo spiegare le cose, le nega; poichè se in esso non vi ha più diversità, non più differenza, non più distinzione, ma una vuota e somma unità che è l'indifferenza de'differenti, l'identità dei diversi e degli opposti, ciò non è più un *conciliare* i contrarii ed i diversi, ma un distruggerli col negarli. Conciliare due o più cose diverse val quanto *unirle*, pur mantenendole *distinte* e sussistenti; così ad esempio conciliare la libertà umana colla prescienza divina , non vuol dire negare l' una o l'altra di queste due verità; ma mantenerle distinte, cercando in che si uniscano e come l'una non si opponga all'altra; tale è l'intento della conciliazione. Ma come mai si potrà sostenere che colla teorica dell'Assoluto si conciliano insieme ad esempio, il soggetto pensante e l'oggetto pensato, mentre si vogliono confusi ed identificati nel fatto della cognizione? Come si potrà dire di avere conciliati nell'Assoluto i due elementi diversi e contrarii costitutivi della natura umana , spirito e corpo , mentre nell'Assoluto lo spirito si confonde in una comune essenza col corpo, il corpo collo spirito? Questo non è conciliare, ma distruggere. Si dirà, forse, che l'Assoluto sviluppandosi emanerà da sè il molteplice ed il diverso? Ma come mai l'Assoluto, che è tutto identico con sè, potrà del suo produrre sostanze contrarie e diverse da lui? E poi, se quest'Assoluto lascia sussistere nel suo seno una molteplicità di esseri da lui diversi e distinti ; perchè in allora non ammettere il soggetto pensante e l' oggetto pensato, come due termini specificamente diversi l'uno dall'altro e distinti? E come potrete in tal caso sostenere la vostra teorica dell' identità assoluta? Se poi l' Assoluto non lascia luogo a cose diverse e distinte da esso lui , come mai

spiegherete la distinzione tra gli oggetti, che pure è un pronunciato della coscienza, un dato del sapere naturale e del senso comune?

Se non che i fautori dell' identità assoluta vanno più oltre, e sostengono che non solo si dà per noi una scienza dell' Assoluto, ma una scienza assoluta essa medesima. Sentenza insostenibile anche questa: poichè chi è che costruisce siffatta scienza dell' assoluto? Il pensiero *umano*. Chi è che ha cognizione dell' assoluto? L' uomo: dunque questa scienza, questa cognizione dell' Assoluto saranno scienza *umana*, cognizione *umana*, epperò dovranno avere i caratteri proprii e distintivi per cui siffatta scienza è *umana*, anzichè angelica, divina, assoluta o di altra guisa qualsiasi diversa dalla nostra. Per me io tengo, che la realtà, l'essere, alloraquando cade sotto l' apprensiva di qualche intelligenza, quantunque permanga immutabile quanto alla sua essenza, pure debbe informarsi ed atteggiarsi, a così dire, alle leggi costitutive dell' intelligenza che la apprende, e che però in ogni cognizione vuoi umana, vuoi angelica, vuoi divina, basti sempremai a distinguere un elemento oggettivo e costante posto dall'essere conosciuto, ed un elemento soggettivo e variabile posto dalle leggi e forme costitutive di quella data specie di intelligenza, a cui debbo atteggiarsi e conformarsi la realtà per essere conosciuta. È questo il lato vero della teorica gnoseologica del Criticismo Kantiano, sebbene l'Autore di questo sistema l'abbia spinto a segno da spogliare di ogni elemento di oggettività le umane cognizioni e soggettivarle onninamente; nel che sta il falso di siffatta dottrina. Applicando adunque tale principio al caso nostro, diciamo che l' Assoluto anch'esso non può cadere sotto l'umana apprensiva senza che si atteggi e si conformi alle leggi o forme logiche proprie della *nostra* intelligenza, e che perciò se l' Assoluto è pensato in modo *umano*, la scienza medesima dell'assoluto essendo nulla più che scienza *umana*, ammetterà anch' essa di necessità oltre l' elemento oggettivo e costante posto dall' Assoluto medesimo, che si fa conoscere, un altro elemento soggettivo e contingente posto dalla mente nostra, la quale non può conoscere l' Assoluto se non giusta le leggi

sue proprie e le forme logiche da cui viene specificata. Adunque se la scienza nostra dell'Assoluto racchiude in sè un elemento soggettivo e contingente, per cui è scienza *umana*, già per ciò stesso non è più scienza assoluta. Non altramente avvisa il Mamiani, il quale discorrendo nel suo libro *del Rinnovamento della filosofia antica italiana* contro i sostenitori della teorica dell'assoluto, così si esprime: « Sebbene l'uomo possa « aspirare ad una scienza dell' assoluto, assurdo è dire ch' ei « può giungere ad una scienza assoluta. E per fermo, i carat- « teri proprii e costitutivi dell' umana cognizione sono l' indi- « vidualità e la contingenza; e prima l' individualità , perchè « d' ogni vero astratto o concreto , particolare od universale, « l' anello ultimo e stabile viene legato a un modo del nostro « essere proprio e individuo. Poi diciamo la cognizione umana « essere contingente. Di fatto ella muta , e il non contingente « è immutabile: ella conosce le cose per l' intermedio dei fe- « nomeni e questi son termini relativi : ella può pensarsi di- « strutta senz' ombra di ripugnanza , e il non contingente ha « sussistenza necessaria.... Quando pure ci avvisassimo di di- « scoprire l'ente per sè nel subbietto pensante o nell'obbietto « pensato, o in essa facoltà di conoscere, nientedimeno la co- « noscenza che ne prenderemmo permarrebbe sempre indivi- « dua ed accidentale, imperocchè ella è nostra e non d'altri, « ella si muta nel tempo ed allora è puro fenomeno. Nè già « suffraga andar figurando per entro la cognizione medesima « alcun chè di immobile e di assoluto, avvegnachè l'atto, onde « prenderemo notizia di quello assoluto (posto che sia) man- « terrassi sempre individuo ed accidentale (pag. 434 e seg.) » E più giù a pag. 438 rincalzando le sue osservazioni avverte che « in quanto la cognizione è un fatto, nella sua forma così « bene come nella materia, la sua natura è contingente, e du- « rerà tale di piena necessità ogni tempo... Or perchè questa « (la cognizione) è un fatto, il quale comincia dentro di noi e « nelle cose esteriori non ha più che il termine , la sua con- « tingenza si estende inevitabilmente su tutti gli oggetti pen- « sabili, non escluso l' assoluto medesimo ».

Che se la dottrina filosofica dell' identità assoluta si chiari-

sce insussistente e falsa sguardata nell'intrinseca sua natura, non meno severo è il giudizio che pesa sopra di essa ove si consideri nelle sue attinenze colla vita pratica, operativa, morale. Di vero, togliete all' io umano la sua individualità, la propria coscienza personale, il sentimento di sè; e voi avrete con ciò stesso tolto di mezzo la responsabilità delle azioni, la moralità, la libertà, ed insieme colla libertà morale avrete distrutta e spenta ogni libertà politica e civile: strappate dal seno di un popolo, di una nazione la propria individualità, la consapevolezza dell'esser suo, l'intimo sentimento del suo io, e voi avrete distrutta la sua nazionalità, siccome quella che sorge, trionfa o tramonta col sorgere, col trionfare o col tramontare della consapevolezza dell' essere e dell' individualità nazionale.

Questa seconda soluzione del proposto problema potrebb'essere intesa in un altro senso, diverso assai da quello dell'identità assoluta di cui tenemmo parola fin quì: posciachè mentre Schelling ed Hegel identificarono e confusero i due termini del soggetto e dell' oggetto in un terzo termine superiore che è l'Assoluto, altri potrebbe imaginare confusi in uno i due termini suaccennati senza fare con ciò di entrambi un terzo termine diverso e superiore, tanto meno poi l'Assoluto. Era antico principio gnoseologico professato dalla filosofia italica o pitagorica, ed abbracciato, al dire di Sesto Empirico, altresì dai filosofi Ionici, fra cui Anassagora ed Empedocle, che *solo il simile può conoscere il simile.* Però malamente altri dedurrebbe di qui l' identità del soggetto che pensa colla realtà pensata; ma siffatto principio sanamente inteso denota non già che la mente nostra non possa pensare una realtà data senza convertirsi e transostanziarsi con essa, ma che nel soggetto pensante ci sono le *similitudini*, ossia le idee delle cose pensate; ond'è che con tale pronunciato si verrebbe solo a significare quell' intimo e misterioso nesso che collega insieme l'essere ed il pensiero, per modo che si compenetrino intimamente l'un l'altro nel fatto della cognizione senza punto confondersi. Ma in che guisa vengono essi ad unirsi siffatti due termini, e come mai il nostro pensiero può conoscere cosa che non è lui, il

diverso da sè? Questo è tale problema che toccheremo fra breve. Movendo dal succennato principio gnoseologico della scuola italica, Empedocle cantava:

Colla terra la terra, e veggiam l'acqua
Coll' acqua, ed il divino aere apprendiamo
Coll' aere, e il foco col lucente foco,
E la discordia ed il concorde amore
Per discordia ed amor noti si fanno[1].

Con siffatti versi non è a credere, come malamente interpreta Aristotile, che Empedocle intendesse non poter l'anima nostra pensante conoscere la terra, l'acqua, l'aere, il foco senza essere essa stessa composta di siffatti elementi materiali; sibbene che essa conosce (come interpreta il Rosmini nel suo Rinnovamento a p. 339) la terra sussistente colla terra ideale, l'acqua sussistente coll'acqua ideale ecc. All'incontro qualunque sia la forma che può pigliare la teorica dell'identità gnoseologica, sia questa assoluta, come pretendono Schelling ed Hegel, sia relativa come altri potrebbe imaginare, essa si chiarisce insussistente e perchè contraddice ad uno dei fatti primitivi e fondamentali della coscienza, vo' dire la distinzione tra il soggetto e l'oggetto, e perchè toglie di mezzo la cognizione; siccome quella che tutta posa nella dualità di essi termini, tolto il cui rapporto sparisce la cognizione medesima.

Soluzione 3.ª Ripigliando ora il problema che la logica critica si propone a risolvere, cioè qual e mai rapporto interceda tra il soggetto pensante e l'oggetto pensato, dicemmo che esso ammette tre sole soluzioni, e sono 1.° separare il pensiero dalla realtà, 2.° confondere l'uno coll'altro, 3.° tenere uniti, e distinti ad una, essi due termini. Ripudiata la prima soluzione data dalla dottrina del dualismo gnoseologico, dimostrata insussistente la seconda ammessa dalla teorica dell' identità vuoi assoluta, vuoi relativa; riman provato per esclusione, solo la terza doversi ammettere, la quale non *separa* il soggetto

[1] Sesto Empirico, Contro i Logici VII, 116, 121.

dall'oggetto, ma li tiene l'un dall'altro *distinti*, non li *confonde* ma li *unisce* soltanto. Di che guisa però è siffatta unione tra la mente e la realtà, che quì si pronuncia, ed in che risiede essa mai? Nel fatto della cognizione il soggetto e l'oggetto si compenetrano misteriosamente l'un l'altro, senza però smettere ciascuno la propria ed individua natura; epperò l' unità o sintesi cogitativa, in cui essi confluiscono ed armonizzano insieme, non è una unità inorganica, morta ed astratta, sibbene organica, concreta, viva ed armonica, siccome quella che lascia sussistere nel suo seno uniti, ma pur distinti il soggetto che pensa e l'oggetto pensato. In questo spirituale arcano connubio, in cui si disposano e si uniscono senza confondersi i due termini della cognizione, il pensiero dispiega una tal quale attività o forza sintetica per cui penetrando per entro all' oggetto che gli sta presente, ne legge e ne sviscera il contenuto, ne raccoglie le proprietà e le determinazioni, e tutto lo compenetra e lo invade fino a possederlo e farlo suo, assimilandolo, sarei per dire, alla sua natura conoscitiva senza però spogliarlo della sua oggettività ed alterarne l'essenza. La quale intima colleganza fra il soggetto e l' oggetto ci viene altresì denotata dall'etimologia dei vocaboli *comprendere* e *percepire*, sinonimi di *conoscere*, i quali pigliati in senso proprio e naturale suonano *prendere, pigliare, stringere* che che sia colle mani o colle braccia; in senso metaforico poi esprimono quell'atto, con cui la mente piglia e stringe con sè l'oggetto di sua cognizione. Al che consuona quell'altro vocabolo latino di intelligere *(intus legere)* sinonimo di conoscere, che etimologicamente significa *raccogliere di dentro*, e segnerebbe appunto quell'atto conoscitivo, con cui l' intelligenza raccoglie quanto si giace per entro al suo oggetto, note, caratteri, elementi, proprietà, attributi; lo che far non potrebbe ove non fosse intimamente compenetrata coll'essere conosciuto. Siffatta sintesi conoscitiva tra la mente e la realtà potrebbe perciò denominarsi una tal quale specie di assimilazione spirituale, dovuta alla forza intellettiva del pensiero, che compenetrando e facendo suo l' oggetto conosciuto lo rende in certo qual modo simile a sè stesso. E questo concetto consuona a cappello col-

l' antico principio gnoscologico professato dall' italica e dalla jonica filosofia, il quale pronuncia che *solo il simile può conoscere il simile*, e che appartenendo alla natura della ragione il contemplar tutte cose, debbe essa perciò avere una cotal cognazione ed affinità con tutte e contenerle in cotal modo in sè. Lo che venne pure avvertito ed espresso da San Tomaso là dove scrisse: *Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam: ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis. Prima ergo comparatio entis ad intellectum est, ut ens intellectui correspondeat: quae quidem correspondentia adaequatio rei et intellectus dicitur: et in hoc formaliter ratio veri perficitur* (De Veritate, I. 1.). Indi pure quell'altra sentenza gnoseologica dell'Aquinate *ciò che è inteso, bisogna che sia nell' intelligente*, sentenza che consuona con quell' altra di Tommaso Campanella: *Tutto ciò che per fatto intrinseco percepiamo, così lo percepiamo che esso è in noi, e noi siamo in esso*; parole tutte che esprimono a così dire *l'inabitazione dell'oggetto conosciuto nel soggetto conoscitore, ossia l'intimo loro commercio senzachè con ciò essi due termini giungano a confondersi insieme.*

Ma come mai la mente può a sè stessa rappresentare, ed intendere cose diverse da lei? Come mai l'io pensante può conoscere il diverso da sè, il non io, se la natura dell' uno e dell'altro diversano fra di loro? Questa discrepanza di natura non rende forse impossibile quel legame logico fra l'uno e l'altro, in cui si radica la cognizione? Questa difficoltà non verrebbe risolta, ma solo spostata nella dottrina delle idee rappresentative delle cose, giusta la quale esse idee non fanno parte nè del soggetto conoscitore, nè dell'oggetto conosciuto, ma sono entità mediane dotate di una sussistenza e natura lor propria, che interponendosi fra la mente e le cose servono a quella di mezzo o di lume per conoscere queste, adempiendo così ad un ufficio conciliativo fra il pensiero e gli oggetti, cui mette in comunicazione. I seguaci della dottrina delle idee considerate come rappresentative delle cose, si divisero poi in due scuole diverse, sostenendo gli uni che le idee ci rappresentano gli esseri in quanto che ne sono gli archetipi, gli esemplari, i modelli o paradigmi, gli altri invece affermando, che le idee ne

fan conoscere le cose in quanto sono di esse le immagini, i fantasmi. Quest' ultima sentenza fu escogitata da Democrito seguito in ciò da Epicuro, il quale opinava, che da'corpi percepiti emanassero di continuo atomi o particelle sottilissime, impercettibili, che penetrando pei pori del corpo nostro fino al cervello, quivi si dispongono in forma di immagini degli oggetti sentiti, le quali impresse nell'anima la pongono in grado di conoscere la realtà esterna. Ma questa dottrina delle idee rappresentative delle cose, la quale d'altronde venne vittoriosamente combattuta da Arnauld e da Reid, che sostenne conoscersi e percepirsi da noi le cose direttamente in sè medesime senza l'arrota di entità mediane, questa dottrina, dico, oltrechè è destituita di valide prove, non iscioglie, ma sposta soltanto le proposte difficoltà: posciachè occorre di fare questo dilemma: le idee rappresentative delle cose od hanno natura comune ed identica a quella del soggetto pensante o no : nel primo caso esse discorderanno dall'oggetto pensato, epperò non varranno a rappresentare veracemente le cose al pensiero ; nel secondo caso discorderanno dal pensiero, epperò non potranno metterlo in comunicazione colla realtà: nell' un caso e nell' altro abbisogneranno esse stesse di altra entità mediana che le ponga in contatto col soggetto o coll'oggetto. Oltrechè siffatte idee rappresentative delle cose che non sono nè soggetto pensante, nè oggetto pensato e che perciò non sono nè sostanze, nè atti, nè modi, hanno sembianza di esseri meramente arbitrarii e fantastici, campati lì in aria senza punto d'appoggio e senza sostegno di sussistenza.

Una seconda ipotesi escogitabile a sciogliere il proposto problema del come l'io possa pensare il non-io, ossia il diverso da sè, questa sarebbe di attribuire al soggetto pensante una tal quale universalità, ossia virtù o forza di estendersi a tutte cose epperò anche alle diverse e contrarie da lui. Però siffatta universalità potrebbe venire intesa in due sensi diversi; e questi sono 1.° che il soggetto fosse composto di tanti principii fisici quante sono le cose molteplici conosciute, che di essi si elementano; tale sarebbe il concetto materialistico, che Aristotile attribuisce a quei versi di Empedocle *colla terra la terra*, *e veggiam*

l'acqua coll'acqua ecc.; 2.° che il soggetto non fosse universale materialmente in quanto consta di tutti gli elementi delle cose conosciute, ma in quanto non si compone di nessuna delle cose *determinate*, epperò è atto a determinarsi diversamente conoscendo tutte le cose possibili. La prima guisa di universalità è offensiva della natura del principio pensante, il quale è di per sè immisto, semplice, immateriale, ossia spirituale, nè debbe perciò, come pronunciavano Anassagora ed Aristotele al contrario di Empedocle, tenere in sè alcun che di tutto ciò che è corporeo e determinato, perchè possa conoscere tutte cose. Che il soggetto intelligente abbia ad essere immateriale, cioè privo di ogni determinazione corporea e forma restrittiva, venne pure avvertito e veduto da san Tommaso là dove scrive=Mediante la materia, la forma della cosa si determina e restringe ad un essere particolare. Onde egli è manifesto che il concetto della *cognizione* è appunto l'opposto del concetto di *materialità*. E perciò egli è impossibile che le cose, che non ricevono se non materialmente le forme, come le piante, siano intelligenti=(P I. 84, 2).

Viene ora il considerare, se l'universalità del soggetto pensante intesa nel secondo senso, cioè come virtù dell'anima non determinata a nulla in sè stessa, ed atta invece a determinarsi nei suoi effetti valga a sciogliere il nodo della quistione. Così appunto avvisa l'Aquinate, che (in III *De An.* L. VIII) scrive in tal modo=Essendo il nostro intelletto ordinato ad intendere tutte le cose sensibili, conviene che egli sia privo d'ogni corporal natura, siccome il senso della vista è privo d'ogni colore appunto perchè è atto a percepire i colori. Poichè s'egli avesse qualche colore, quel colore impedirebbe di vedere gli altri colori. Così l'intelletto, se avesse in sè qualche natura determinata, quella natura a lei connaturale gli impedirebbe la cognizione delle altre nature=. Lo stesso concetto viene da lui svolto nella *Somma* I.° 75, 2: =*Quod intellectus potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura*: *quia illud quod inesset naturaliter*, *impediret cognitionem aliorum*=. In questo concetto gnoseologico dell'Aquinate vi giace per entro tutta la teorica ideolo-

gica di Antonio Rosmini, siccome confessa egli stesso in più luoghi delle sue opere. Egli (N. Saggio, Lezione sesta, Parte seconda, Capitolo 1. art. 7.°) interpretando in senso oggettivo l'universalità da S. Tommaso assegnata al soggetto pensante intese per essa non una facoltà o proprietà del nostro spirito, sibbene la forma oggettiva che lo crea intelligente e lo illumina nella cognizione delle molteplici cose. Siffatta forma della mente (intendendo quì il vocabolo *forma* nel senso degli antichi, non dei moderni) è universale ed infinita, dice il Rosmini, di sua natura, siccome quella che sta nell'essere ideale indeterminato, il quale è estensibile a tutte cose conoscibili e tutte sotto di sè le contiene, perchè ogni cosa cade sotto la categoria dell'essere universalissima: da questa forma, perfettamente indeterminata epperò atta alla percezione di tutti gli esseri peculiari, che sono di essa nulla più che altrettanti limitazioni o circoscrizioni, da questa forma dico universale, che è l'essere ideale indeterminato, l'umano intelletto riceve pur esso virtù indefinita, mercè cui diventa atto a conoscere il diverso da sè, e quante mai cose si volgono per entro al gran mare dell'essere. Di tal modo in sentenza di Rosmini, l'io pensa e conosce il diverso da sè, perchè dotato di una perenne intuizione dell'essere indeterminato, di cui le molteplici e diverse cose, dal me conosciute, sono determinazioni e limiti peculiari. Conoscendo l'essere in universale si possono conoscere tutte le altre cose in esso contenute; mentre senza l'essere nulla si può conoscere, perchè tutto è essere [1]. Siffatta universalità propria del me pensante, di cui andiam discorrendo, non discorda gran fatto da quel pronunciato della scuola pitagorica riferito da Sesto Empirico, che cioè appartenendo alla natura della ragione il contemplar tutte cose, doveva perciò aver essa una cotal cognazione ed affinità con tutte e contenerle in cotal modo in sè: al che consuona quell' altro concetto di Aristotele, che considera lo spirito umano siccome tal ente che riflette in sè il mondo, che ha perciò una perfetta correlazione col mondo stesso cioè coi diversi generi di cose che lo compongono, soggiun-

[1] Vedi Rosmini *Teodicea* num. 151. 153.

gendo altrove che l'anima è in certo qual modo tutte cose che sono: il qual concetto di Aristotele concorda un poco con quell'altro di Leibnitz, che risguarda l'anima umana pensante siccome una monade rappresentativa di tutte cose e specchio dell'universo. Di qualunque guisa però altri voglia indendere l'universalità del soggetto pensante, fattostachein essa sola si giace la ragion spiegativa del come l'io possa conoscere e pensare il diverso da sè, il non io, dappoichè il pensiero è come a dire la contenenza di tutte cose, tutto si radica nel pensiero, tutto vi esce e vi ritorna con perpetuo circolar movimento: l'universo creato, dal più impercettibile atomo fino al globo più sterminato del firmamento, è figlio del pensiero divino; ed il mondo umano, qual si rivela nelle lettere, nelle scienze, nelle arti, nel commercio, nell'industria, nella civiltà, il mondo umano è figlio del pensiero umano. Ma in che guisa mai il pensiero contiene in sè tutte cose, in che guisa la realtà universa tutta esce, quasi da sua secreta sorgiva, dal pensiero divino e vi ritorna essa mai? Questo è tal problema gravissimo e pauroso cui spetta alla Metafisica il risolvere.

Origine dell' unione tra il soggetto e l' oggetto

Fermata in tal modo l' unione fra il conoscente ed il conosciuto, non iscompagnata però dalla loro distinzione, ed avvertito in che essa risieda, viene ora il dimandare donde proceda essa mai siffatta unione. Donde viene la rappresentazione? Come si spiega che il pensiero si mette in comunicazione colla realtà? È desso il soggetto conoscente che per virtù sua propria unisce a sè l'oggetto, oppure è l'oggetto che viene al soggetto e con lui si unisce? Il Rosmini ha sentito tutta la gravità e l'importanza di esso problema gnoseologico avvertendo, che la intelligenza del medesimo ci viene tolta dalla stessa natura del linguaggio, posciachè il domandare *come una cosa possa essere oggetto di conoscere* è un formolare assai male il problema, essendochè dicendo *cosa* si dice *oggetto*, e se una cosa è oggetto, non vi ha certo piu difficoltà a spiegare come un oggetto possa essere oggetto. Così formolato il gran problema, egli dice, è trapassato via; poi-

che noi non possiamo parlare delle cose, se non in quanto sono a noi note, ossia diventate oggetto del nostro pensiero: lo che è un presupporre ciò che è in quistione , giacchè si tratta appunto di sapere come mai la cosa diventi oggetto del nostro pensiero, e con essolui si unisca nel fatto della cognizione. Fa di mestieri perciò considerare le cose in uno stato o momento diverso dall' oggettivo, quando non sono ancora fatte presenti alla mente ed unite con lei, e dimandare come mai ciò che non è in sè stesso oggetto della mente, divenga poi tale, ossia cercare come il *reale* diventa *oggetto*, si oggettiva (V. Rosmini Introd. pag. 352 e seg.). Proposto così il problema intorno all'origine dell'unione cogitativa fra il soggetto e l'oggetto, tentiamone la soluzione.

Alcuni dichiarano inesplicabile tale origine fermandosi al semplice fatto dell'intelligibilità delle cose senza rendere ragione della medesima. Alla dimanda in che modo le cose diventano oggetto della mente e le si fanno presenti, rispondono che intanto esse da noi si intendono in quanto sono intelligibili ossia dotate di conoscibilità; in che poi siffatta virtù di rendersi accessibili ad una intelligenza, ossia siffatta conoscibilità ed intelligibilità si radichi e donde origini , rispondono che noi lo ignoriamo perchè tale virtù appartiene al novero delle attività originarie e primitive, che sono imperscrutabili. Un tal modo di risolvere il problema ci ricorda quel detto degli antichi fisici, che alla dimanda *perchè l' oppio concilia il sonno*, rispondevano *quia habet virtutem dormitivam.*

V'ha una dottrina, che piglia nome di soggettivismo per ciò appunto che fa degli oggetti conosciuti un prodotto del soggetto conoscente. Il problema intorno all' origine della cognizione, che noi stiamo risolvendo , viene dal soggettivismo risolto in tal modo : il reale si oggettiva in quanto è posto dall'umano pensiero; ossia le cose diventano oggetto della mente, si conoscono, in quanto sono prodotte dalla mente stessa. Di tal guisa l'esistere delle cose e l'essere conosciute provengono da un atto unico del pensiero, che intanto le conosce in quanto le pone, le fa essere, dà loro l'esistere e l'essere conosciuto. Ciò che esiste, esiste perchè si conosce, e solo esiste in quanto

si conosce. Tale è la soluzione data dal soggettivismo al problema proposto. Nei tempi moderni il soggettivismo fu in Germania riprodotto sotto forma più rigorosa da Kant, e toccò a così dire il suo estremo in Fichte. Secondo Kant l'intelligenza umana impone le proprie leggi o forme logiche all' esperienza sensibile, la quale viene di tal modo siffattamente trasformata, che la realtà, appresa dal pensiero o conosciuta, diventa mero prodotto e formazione soggettiva del pensiero medesimo. Però Kant, inconseguente al suo principio, non negò l' esistenza reale di cose in sè stesse, indipendentemente dalla nostra intelligenza, detta da lui il *noumeno*, come neppure ne ammise la sussistenza e l' oggettività: quanto al noumeno, egli disse, a noi non è dato nè affermarlo, nè negarlo. Dico che questo è una inconseguenza nel sistema di Kant, perchè se il noumeno ci è per ogni riguardo inintelligibile, non ci sarebbe nemmanco dato di pronunciare di lui nè che esista, nè che non esista.

Fichte movendo dal principio Kantiano, che lo spirito nell' intendere opera secondo certe leggi sue proprie o forme logiche soggettive alle quali conforma ciò che concepisce, concluse di qui che l' Io conoscente è tal forza, tal attività che produce e fa uscire di sè la realtà universa da lui conosciuta; indi la sua formola: L' io pone il non-io. Di quì Fichte vide o volle togliere l'intrinseca contraddizione, da cui era colpito il sistema di Kant negando la cognizione dei noumeni, e conchiuse che il fenomeno non solo, ma altresì il noumeno è conosciuto, epperciò posto dall'Io. L'attività libera e riflessa dell'Io è il pronunciato supremo della dottrina di Fichte, la sorgente di tutto il reale e di tutto l'ideale, dell'essere e del sapere. Fichte tolse le forme imposte all' Io da Kant, e lo rimandò libero da ogni catena sguardandolo siccome forza libera ed infinita. L'essenza dell'Io sta nella riflessa ed avvertita consapevolezza dell'esser suo, nella coscienza di sè; epperò il primo atto che egli compie è quello, con cui acquistando la coscienza di sè si ripiega sopra di sè medesimo e dice: Io sono Io. Con questo primo atto l' Io di Fichte pone, crea sè stesso, perchè per lui essere val quanto ripiegarsi sopra di sè, raggiungere ed avvertire la propria consapevolezza. Se non che nell' atto primo con cui l' Io

pone sè stesso, si racchiude un altro atto con cui pone il diverso da sè, il non-Io; essendochè ei non potrebbe avvertire sè stesso, riflettersi sopra di sè, e quindi porsi, senza distinguersi da quanto non è lui, senza contrapporre a sè un diverso da lui, che lo limita e lo costringe a ripiegarsi sopra di sè, che è quanto dire senza porre il non io. Epperò l'atto primo, con cui l'Io pone sè stesso, è identico con l'atto con cui pone il non Io, e lo involge per guisa che il non-Io non preesiste all'Io ma gli è contemporaneo, ossia comincia ad esistere solo allora che l'Io lo conosce, lo avverte, lo pone: l'esistenza di tutti gli oggetti conoscibili rampolla dall'attività primitiva dell'Io. Da ultimo, siccome l'esistenza e dell'Io e del non-Io è una posizione, un prodotto dell'attività originaria dell'Io, così questi fa un terzo atto con cui dice che l'Io ed il non-Io fanno un'equazione tra di loro. Dal che si conchiude questa formola: l'Io eguale a tutto, tutto eguale all'io: lo che vuol dire che la realtà esterna essendo una posizione dell'attività dell'Io, non è perciò altro che l'Io stesso; tutte le esistenze sono diverse posizioni del me; tutte le molteplici realtà non sono che fenomeni di un medesimo essere sempre identico, infinitamente attivo, dell'Io, che sviluppa le sue forze in sensi diversi e forma col suo sviluppo questo gran tutto che è l'universo. Giusta una tale dottrina, pensare la realtà torna ad un medesimo che produrla; filosofare sulla natura è lo stesso che crearla, sentenza che venne poi ripetuta sotto nuova forma da Schelling.

Le proposizioni cardinali, in cui si radica e si assolve questa teorica, sono: 1.° Tutti i reali, che non cadono sotto l'apprensiva del pensiero, sono nulla al pensiero stesso; esso li dichiara *Nulla*; 2.° Tutti i reali, che sono conosciuti dal pensiero, in tanto lo sono in quanto esso li fa esistere a sè, ossia li traduce all'essere dal nulla, in cui erano; 3.° L'essere è dunque un prodotto del pensiero. Sottoponiamo ad un esame critico ciascuno di questi pronunciati.

Nella prima proposizione, la quale enuncia che quanto non è da noi conosciuto nè appreso, è nulla, contiensi del vero e del falso. È vero che quanto non viene dalla nostra mente ap-

preso, *per noi* è un nulla, è come se non esistesse; è falso che sia un nulla assoluto, un nulla in sè indipendentemente dal nostro pensiero, a cui non è presente. Distinguiamo nelle cose una duplice esistenza, voglio dire l' esistere delle cose in sè stesse, e l'esistere loro davanti al nostro pensiero: che le cose di cui ignoriamo l'esistenza siano *per noi un nulla*, cioè prive di esistenza a dir così soggettiva, relativa, mentale, è verità che pare non possa impugnarsi sul serio; ma che le stesse siano *un nulla in sè*, un nulla assoluto, cioè prive di ogni esistenza anche oggettiva, è tale errore che sembra non si possa difendere con sode ragioni. Il campagnuolo, a ragion d' esempio, che non mai si è scostato dal suo luogo natio, non sa spingere lo sguardo al di là della cerchia angusta del suo abituro, non si crede che esistano altri paesi, altre genti con diversi costumi e con religioni diverse; e tutto il mondo umano, *dal bujo polo ai torridi confini*, per lui sta rinchiuso fra le quattro mura del suo paesello; ma egli affermerebbe il falso se pronunciasse che fuori di lui non esiste altro universo che quello da lui veduto. Del pari l'uomo politico, posto al governo di un dato popolo in un tempo e luogo determinati, formasi in mente l' ideale del popolo da lui retto, e dice: tal popolo in questo tempo, in questo luogo va diretto così e così; ma ei ruinerebbe nel falso, se sentenziasse che non esistono altri popoli da governare diversi da quello; che non si danno nè si possono dare altri tempi, altre contingenze diverse, altra politica, altro ideale di civiltà tranne il suo. Fu questo l' errore in cui cadde Platone nella sua *Repubblica*, in cui cadde il Vico nella *Scienza nuova*, in cui cadono oggidì taluni statisti e politici del secolo, che spargono gli scherni e le beffe sulle lettere classiche e sugli studi metafisici, perchè non entrano nell'angusto e falso ideale di civiltà che si sono foggiati in mente. È questo, aggiungerò ancora, l' errore del filosofo esclusivamente sistematico, che tutta chiusa la mente per entro alle angustie del suo sistema filosofico, non vede possibili altre dottrine spiegative della realtà universale tranne la sua; egli misura tutto alla stregua del suo principio metafisico, e s'immagina di aver pronunziata lui l' ultima parola della scienza

universale; ma e' dimentica che ogni sistema filosofico è di sua natura restrittivo e parziale, perchè parto di un'intelligenza individua; è un tentativo, uno sforzo fatto per risolvere il gran problema della realtà universale, non è già la scienza, la filosofia stessa.

Veniamo alla critica della seconda proposizione, in cui si pronunzia che tutti i reali che sono conosciuti, in tanto lo sono in quanto il pensiero li fa essere a sè, ossia li traduce dal nulla all'esistenza. È questa, avverte il Rosmini, l'origine del *nichilismo* hegeliano [1]. Il giudizio che hassi da portare di questa seconda proposizione è determinato dal senso, in cui abbiam detto doversi pigliare la prima. Noi abbiamo distinto nelle cose una doppia esistenza, assoluta cioè od oggettiva, e relativa o soggettiva. Mercè la prima le cose esistono di già in sè stesse, indipendentemente dal nostro pensiero e prima ancora che gli si faccian presenti; mercè la seconda, esistono per rapporto al nostro pensiero, in quanto con esso si uniscono. Di queste due guise di esistenza, la oggettiva precede la soggettiva (in riguardo al pensiero umano, non già al divino); ossia le cose uopo è che esistano già in sè stesse, prima che cadano sotto la nostra apprensiva. Questo gran Vero, dimostrato a dovere, racchiude la definitiva confutazione del razionalismo assoluto di Schelling e di Hegel, che identificano l'essere col pensiero, l'oggetto col soggetto, e conseguentemente la ragione umana colla divina. Quindi si scorge, come il nulla da cui si vuole che il pensiero tragga le cose, non è un nulla assoluto, sibbene relativo; voglio dire che le cose esistono di già in sè stesse prima ancora che comincino ad esistere relativamente al pensiero nostro, esistono perchè già poste dal pensiero divino, altramente sarebbe giuocoforza attribuire al pensiero umano la virtù creativa dell' essere, nel quale caso non più sarebbe *umano* ma divino. La teorica adunque, che stiam confutando, menerebbe diritto all' annientamento della coscienza personale ed umana; essa toglie di mezzo la doppia esistenza, oggettiva e soggettiva delle cose, e confondendo l'una coll'altra pronuncia che il pensiero (il divino sì, l' umano no)

[1] Vedi Rosmini *Introduz.* pag. 139.

conoscendo le cose le pone, le produce, le crea; mentre il vero si è che questo porre, che fa il pensiero umano, le cose, propriamente e giustamente inteso non significa altro che questo: il pensiero conoscendo le cose le afferma a sè stesso, ed affermandole fa sì che l' oggetto, il quale nella sua esistenza oggettiva ed assoluta era *per lui* un nulla, or sia un essere, una qualche cosa. Se stesse la sentenza contraria, allora tal cosa, dall' istante in cui il pensiero cessasse di conoscerla, ricadrebbe nel nulla assoluto di prima. Qui adunque ricorre una continua confusione tra l' essere ed il pensiero, fra la cognizione e l'esistenza delle cose, fra il loro esistere ed il loro essere conosciute. Queste osservazioni generali valgono del pari contro la teorica speciale di Fichte, che ponendo l' essenza dell'io nella coscienza libera e riflessa di sè, conchiude che l'io non è quando manca della coscienza di sè, e che esiste e pone sè stesso quando diventa consapevole di sua libera attività; confondendo così l' esistere coll' essere consapevol di sè. Il fatto si è che l' io non potrebbe conoscersi nè ripiegarsi sopra di sè, se già non preesistesse a questo suo atto speciale, come pure non potrebbe conoscere nè affermare il non-io se questo non esistesse di già in natura.

E veramente se l'io di Fichte è siffatto, che è ricondotto alla consapevolezza di sè dall' ostacolo che il non-io oppone alla sua attività infinita limitandola e sforzandola a ripiegarsi sopra di sè, lecito è l'inferirne 1.° che esiste di già questo io prima ancora che acquisti coscienza di sè, altramente non potrebbe ricevere un urto dal di fuori e ripiegarsi sopra di sè; 2.° che preesiste altresì il non-io prima ancora che sia posto dall'io, fatto consapevol di sè.

L'analisi critica finquì istituita intorno le due prime proposizioni cardinali del soggettivismo di Fichte ci pone in grado di portare un giudizio definitivo intorno la terza proposizione, in cui si assolve e si compie il sistema che andiam confutando. Posciachè se necessità vuole che si distingua nelle cose un'esistenza oggettiva ed una soggettiva, se questa è preceduta e condizionata da quella, se il pensiero umano colla sua attività conoscitiva non fa che affermare e riconoscere quanto esi-

steva da prima in sè ma eragli ignoto; ne discende logica la conseguenza che essere e pensiero, nell' ordine umano, non tornano ad un medesimo; che quindi è falso il pronunziato di Fichte: l'io conoscendo pone sè stesso ed il non-io. Però questa formola, quanto è falsa, se applicata allo spirito umano, altrettanto riesce vera ed irrepugnabile ove si voglia riferita al pensiero divino. Di questo solo si può pronunciare con verità, che pone sè stesso nel senso che contiene in sè la ragione della propria esistenza, e pone il non-io, il diverso da sè in quanto conoscendo i reali finiti li crea e creandoli li conosce: solo l'Io divino si ha da riguardare siccome un'attività libera ed infinita, conscia di sè, che dà l' essere a tutto, che è la sorgente primaria dell'essere e del sapere, delle idee e delle cose, dell'ideale e del reale. Fichte capovolse la scienza e fè, come Protagora, l' umano spirito centro dell'universo, mentre questo centro non può risiedere altrove che nella causalità prima, assoluta, infinita che è Dio. Taluno ponendo a riscontro la formola di Fichte, *l' io pone il non io*, col pronunciato di Cartesio, *io penso; dunque sono*, potrebbe credere che nella dottrina cartesiana si rinchiuda quello stesso soggettivismo egoistico, che forma la base del sistema di Fichte. E tale è appunto la critica che Gioberti fece di Cartesio; ma siffatta critica è del tutto aliena dallo spirito del cartesianismo, ed aggiungerò, è infedele, insussistente. Poichè Descartes non diede il suo *Cogito, ergo sum*, siccome la verità assolutamente suprema e prima nell'ordine logico ed assoluto delle idee, sibbene come verità secondaria e subordinata ad altre superiori; la quale però nell' ordine *cronologico* e soggettivo delle idee apparisce per prima a colui, che movendo dal dubbio metodico universale cerca se siavi in mezzo a questo dubbio qualche cognizione, qualche verità che resista incrollabile ad ogni assalto dello scetticismo; e tale, per lui, è l' esistenza del pensiero di chi dubita di tutte cose.

Il soggettivismo si chiarisce dunque impotente a risolvere convenientemente il problema dell' origine della cognizione. Questo sistema muove dal presupposto che l'umano pensiero, isolato in origine da ogni realtà conoscibile, epperò privo di

qualchesiasi cognizione, si ponga per virtù sua propria in contatto colle cose e le produca pur mentre le apprende e le conosce. Il fatto è, che l'umano pensiero non può per virtù sua propria muoversi all'atto cogitativo ed originare la cognizione se non viene eccitato dagli oggetti stessi, i quali perciò deggiono preesistere all'atto medesimo dell'intendere e del conoscere, come avvertì giustamente il Rosmini nella sua *Teodicea* n. 86 - 90.

Che se la soluzione del proposto problema data dal soggettivismo è insussistente, e se perciò l'origine delle cognizioni non va cercata esclusivamente nel soggetto conoscitore; si potrà forse sostenere, che sia l'oggetto stesso, che per una tal quale virtù sua propria ed intrinseca si muova verso il soggetto conoscente, si affacci e si presenti di per sè stesso a lui, ed origini di tal modo quella unione o sintesi cogitativa, in cui risiede il fatto della cognizione? Così la pensano i sostenitori esclusivi dell'intelligibilità delle cose riguardate come fonte e radice dell'umana cognizione. Però questa teorica, per quantunque sia assai più conforme a verità che non la dottrina del soggettivismo, non può essere accolta siccome definitiva e satisfacente soluzione del problema che abbiam per le mani. E di vero si tratta appunto di spiegare, posta la doppia esistenza delle cose oggettiva e soggettiva, il trapasso delle cose medesime dall'una all'altra di queste due guise di esistere. In quella vece la teorica, di cui discorriamo, pronuncia che i reali sono *intelligibili*, val quanto dire *possono* essere intesi, conosciuti, pensati, mentre quì si cerca per appunto la ragione spiegativa non già della *possibilità* della cognizione, ma della cognizione stessa riguardata nella sua effettiva natura, si chiede non già se e come i reali siano pensabili, intelligibili, conoscibili, ma come e perchè sono di fatto pensati e conosciuti. La questione adunque è solo spostata, ma non risoluta, il nodo non è sciolto, ma tagliato via.

Rimane adunque che si faccia luogo ad una terza soluzione, che pare l'unica accettabile; perchè se l'origine della cognizione non si rinviene nè nel soggetto conoscente, nè nell'oggetto conosciuto; se non è opera esclusiva nè dell'umano pen-

siero scisso dalla realtà, nè della realtà sola; forza è conchiudere che siffatta unione del soggetto coll'oggetto, nella quale si radica la cognizione, sia posta da natura stessa, sia uno dei tanti vincoli che intercedono fra gli esseri cosmici, e faccia parte di quella gran legge del sintesismo, su cui riposa l'ordine dell'universo. Il pensiero umano è dato da natura, come da natura è data la realtà, oggetto di esso; ma il pensiero umano senza un oggetto, senza una realtà da apprendere, non può sussistere un solo istante; il pensiero isolato dal proprio suo oggetto, che è l'essere, è un'astrazione, come il pensiero puro di Hegel, non alcunchè di concreto; dunque la natura stessa, che ha posti i due termini del pensiero e dell'essere, della mente e della realtà, debbe aver posto altresì fra essi due termini un rapporto di unione, in cui risiede appunto il fatto della cognizione: dunque l'origine di siffatta unione cogitativa è opera della stessa natura, e fa parte integrale dell'universal sintesismo [1].

Quì però taluno potrebbe muovere la difficoltà, che la questione intorno l'origine della cognizione si sarebbe così risolta in generale, ma non si sarebbe spiegata l'origine delle cognizioni particolari; si sarebbe cioè accennato il donde proceda l'unione dell'umano pensiero colla realtà in generale, non già spiegato, come mai una data realtà determinata (astro, albero, bruto ecc.) che prima esisteva in sè, ignota alla nostra mente, venga a mettersi in rapporto con essa e fatta conoscere. La difficoltà viene risolta osservando, che quello stesso principio del *sintesismo*, in cui abbiamo trovata la ragione spiegativa dell'origine della cognizione in genere, ci spiega altresì l'origine delle cognizioni in particolare. Imperocchè quell'universale legame, che stringe l'umana intelligenza colla realtà universale, collega altresì fra di loro i molteplici reali conoscibili; mercè del quale nesso ontologico il pensiero è posto in grado di procedere e discorrere dalla cognizione universale e confusa alla cognizioni varie de' particolari, e da una cogni-

[1] Il Rosmini vide questa gran verità e ne fa cenno nella sua Teodicea ai numeri 90, 91.

zione particolare ad un'altra collegata colla prima. Tutto è dato in tutto: perciò nell'intuito primitivo dell'Uno gnoscologico (sia poi che si assegni ad oggetto di esso intuito l'essere ideale indeterminato di Rosmini, o l'Ente creatore di Gioberti, o l'Ente esemplare ed archetipo delle cose secondo Malebranche) vi stanno racchiuse in germe le molteplici e varie cognizioni particolari.

Questa sintesi od armonia originaria del pensiero colla realtà venne veduta dal Krug, che la espose nella sua *filosofia fondamentale* col nome di *sintetismo trascendentale*. Giusta la sua teorica, la coscienza è una sintesi del sapere e dell'essere nel *me*, e la coscienza non è coscienza determinata, reale, attuale che in quanto nel *me* un essere determinato è unito ad un sapere determinato; ma una siffatta sintesi, che si rinnova senza posa, sarebbe impossibile senza una sintesi primitiva dell'essere e del sapere nel *me*, sintesi che è al di là di ogni osservazione e che costituisce originariamente la coscienza, giacchè ogni coscienza importa per necessità una distinzione tra il soggetto e l'oggetto. Anteriormente ad ogni coscienza determinata fa di mestieri, che l'essere ed il sapere siano fra di loro in un rapporto tale, che possano reciprocamente determinarsi. Questa sintesi *a priori* è un fatto primitivo superiore ad ogni riflessione, assoluto, epperò inesplicabile. Se dopo ciò accettando tal fatto come primitivo ed assoluto, si riflette sull'essere ed il sapere uniti così nella coscienza, si viene ad attribuire all'io ed al non-io un'egual realtà. Ora qual è il rapporto tra l'essere ed il sapere? Due sole risposte si presentano a tale domanda: o l'uno dei due è posto dall'altro, come un effetto è prodotto dalla sua causa, oppure tutti e due sono posti primitivamente ed insieme uniti, ed ogni spiegazione dell'uno per mezzo dell'altro torna impossibile. Nel primo caso si riesce o al realismo, od all'idealismo, secondochè si vuol derivare il sapere dell'essere, o l'essere dal sapere; ma questi sistemi sono entrambi arbitrarii e vanno al di là del fatto della sintesi primitiva; il realismo assoluto si perde nel materialismo, da cui non si può certo dedurre ciò, che è ideale, suo opposto; l'idealismo assoluto poi si risolve nel nullismo, per-

chè l' ideale senza realtà è nulla. Rimane dunque come unico vero il secondo caso, in cui l' essere ed il sapere sono posti come primitivamente uniti nella coscienza; è questo il sistema denominato da Krug *sintetismo trascendentale*, professato altresì, sebbene sotto altra forma, da Iacobi e dallo Schleiermacher, che ammettono tra l' essere ed il sapere un rapporto non di identità assoluta, ma di corrispondenza armonica.

QUESTIONE SECONDA

VERACITÀ DELL' UMANA COGNIZIONE

Veduto che il rapporto fra i due termini della cognizione risiede nell'armonica unione del soggetto conoscente coll'oggetto conosciuto, che la distinzione sostanziale dell' uno dall'altro non rende impossibile la loro sintesi cogitativa, che l'origine della loro unione è data da natura, siccome conseguenza peculiare del gran principio del sintesismo universale per cui tutto è collegato nella realtà universa, si domanda: l' unione della mente nostra colla realtà, del soggetto coll' oggetto è dessa una verace e fedele rappresentazione delle cose conosciute o non piuttosto una mera apparenza, un sogno, un' illusione destituita di realtà? Gli oggetti, che noi crediamo conoscere, son dessi in sè veracemente tali quali noi li pensiamo e li giudichiamo, o non sono punto conformi alle idee che noi ce ne siamo formati giusta il tenore delle leggi della nostra intelligenza? In altri termini la natura assoluta o noumenica delle cose è dessa conforme od affatto discorde dalla loro natura relativa e fenomenica?

Problema gravissimo e pauroso quant' altro mai è questo, che quì si agita intorno alla veracità e realtà oggettiva delle umane cognizioni; questione terribile di vita e di morte per l'umano pensiero, perchè da essa pendono le sorti della scienza tutta, e la stessa vita pratica muta d' intendimento, di valore,

di pregio a seconda della soluzione che altri dà al proposto problema. Poichè se l' uomo dopo tante fatiche e tanti sforzi per rintracciare il vero, fosse da un'inflessibile logica condotto a sentenziare che la verità reale ed oggettiva è un vano desiderio, anzi un tormento della nostra mente; che tutto il nostro sapere non è che illusione e vuoto fantasma, che noi non conosciamo che le apparenze, non già le realità quali esistono in natura; oh! in allora bisognerebbe pur dire, che la nostra esistenza è una maledizione, e lo spirito (osserva il Jacobi) dovrebbe aver paura del pensiero siccome della più orribile di tutte le cose. E fu questa pur troppo la desolante dottrina di alcuni filosofi, che dichiararono meramente soggettive le umane cognizioni, e prive onninamente di quella verità reale ed oggettiva che risiede nella loro armonia e corrispondenza alle cose conosciute.

I Sofisti dell' antica Grecia professarono questa dottrina del soggettivismo che non lascia all' uomo se non una verità apparente, soggettiva e relativa, e gl'interdice la verità oggettiva, immutabile ed assoluta. Insegnava Protagora che l' uomo ignora quel che sian le cose in sè medesime, che noi le giudichiamo a seconda delle diverse impressioni che producono sui nostri sensi, per guisa che quel ch'è vero per me, potrebb'essere falso per altri: indi il suo celebre pronunciato, che l' uomo è la misura di tutte cose. Sentenziava Gorgia ad un dipresso la medesima cosa dicendo, che se il pensiero e l' essere si confondono, ogni pensiero è vero, nè v'ha punto diversità tra la verità e l' errore; se poi son separati, nessun pensiero è vero, perchè nessuno rassomiglia a ciò che è, all' essere. I filosofi della nuova Accademia continuarono questo soggettivismo dei Sofisti. Enesidemo pronunciava che il principio di causalità è una pura legge logica, una mera condizione del nostro spirito, ma non ha una realtà oggettiva nella natura delle cose. Arcesilao e Carneade sostenevano contro gli Stoici, che a noi manca ogni mezzo per distinguere la vera dalla falsa rappresentazione, quella cioè che ha piena corrispondenza e conformità colla natura delle cose, da quella che solo esiste nello spirito nostro.

Sorse, or fa un secolo, un acuto e profondo pensatore della Germania, che affrontò con tutta la potenza del suo genio questo grande e tremendo problema della realtà delle nostre cognizioni, e diede al soggettivismo una forma così rigorosa e scientifica da impensierire e mettere in forse l'ingegno de'più robusti dialettici, che si attentino di ruinar l'edificio da lui con tanta maestria costrutto. Parlo del filosofo di Koënisberg, dell' Autore della *Critica della ragion pura*, di Emanuele Kant. Volgendo uno sguardo alle scienze matematiche, alla logica, all'ontologia da una parte, ed alle scienze metafisiche dall'altra e paragonandole fra di loro, egli fu colpito da meraviglia in veggendo la certezza, la sicurezza e la veracità che regna nelle prime, l'incertezza, l'illusione, la discordia che perturba e divide le seconde. A ricondurre le scienze metafisiche alla certezza e veracità delle matematiche e della logica egli avvisò che fosse d'uopo anzitutto esaminare l'indole, il valore, la portata, i limiti del nostro intendimento, pensando che l' origine e la causa dell'incertezza delle nostre cognizioni intorno a Dio, al mondo, all'anima umana, alla realtà universale si dovessero per appunto ripetere dall'ignorare qual sia la natura della nostra facoltà cognoscitiva, e fin dove possa estendere le forze e la validità dei suoi atti intellettivi. Per tal modo fu ricondotto alla gran quistione che per lui è fondamentale e suprema, e debbe precedere tutte le altre, alla critica, dico, della ragion pura, ossia allo studio dell' organismo costitutivo dell' umana intelligenza, alle forme o leggi che la governano, alla natura, all' indole ed al valore de'suoi prodotti mentali. Prima di avventurarci alla contemplazione delle esistenze, allo studio della realtà universale, uopo è secondo lui studiare gli atteggiamenti diversi dello spirito nostro, pei quali è in grado di pensare un oggetto; poichè la realtà è pensata a seconda delle forme nostre soggettive, queste sole ce ne mettono in possesso.

Raccoltosi adunque nei penetrali della mente per iscoprirne le forme costitutive ed i varii atteggiamenti vi trovò la facoltà: 1° di formarsi delle rappresentazioni di oggetti sensibili, dette da lui *intuizioni*: 2° di pensare, secondo certe relazioni, questi stessi

oggetti, i quali così pensati denominò *concetti*; 3° di sollevarsi al disopra di questi concetti fino al pensiero del loro assoluto, pensiero ch'ei disse *idea*. Intuizioni, concetti, idee: ecco tre fatti che arguiscono in noi tre distinte facoltà conoscitive del soggetto umano conoscitore, le quali sono sensibilità, intelletto, ragione. La sensibilità riceve le impressioni e vien perciò detta da Kant *recettività*, la quale distinguesi in interna ed esterna, secondochè percepisce gli oggetti come fuori di noi in uno spazio indefinito, oppure ci avvisa delle affezioni o modificazioni nostre interne, che noi collochiamo in un ordine successivo o simultaneo, in un tempo indefinito; epperò due sono le forme della sensibilità, lo spazio ed il tempo, l'una pel senso esterno, l'altra per l'interno. L'intelletto piglia gli oggetti offertigli e rappresentati dalla sensibilità, li classifica, li coordina, stabilisce fra di essi le relazioni di causa e di effetto, di sostanza e di modo, di tutto e di parte, di uno e di molteplice, di necessità e di contingenza, e così traduce le intuizioni della sensibilità in concetti, i quali sono proprii e costitutivi dell'intelletto, perchè la pura rappresentazione sensibile non ci può dare le categorie di sostanza e di accidente, di causa e di effetto, di tutto e di parte, di uno e di molteplice, di necessità e di contingenza ecc. Onde l' intelletto è la facoltà dei concetti, come la sensibilità è la facoltà delle intuizioni; e come le forme della sensibilità, lo spazio ed il tempo, sono meramente soggettive e prive di un contenuto reale e di valor oggettivo, così le categorie dell'intelletto non hanno anch'esse che un valore tutto soggettivo, perchè noi non sappiamo se gli esseri da noi concepiti siano veramente cause, effetti, sostanze ecc. Da ultimo la ragione lavorando sui concetti e componendoli fra di loro li solleva al loro assoluto in cui si unificano e li traduce in idee; poichè siccome l' intelletto aveva convertito in concetti le molteplici intuizioni o rappresentazioni della sensibilità, facendo dei sapori, degli odori, dei colori, del peso, un oggetto che ci giudica e concepisce siccome uno, limitato, necessario, contingente, sostanza, causa ecc.: così la ragione combinando questi concetti e vestendoli della forma dell'assoluto si costruisce l'ideale di una causa

assoluta, di una sostanza assoluta, di una unità assoluta ecc: onde la ragione è la facoltà delle idee o dell' assoluto ; però queste idee della ragione che Kant riduce a tre, teologica, cosmologica, psicologica, del paro che le forme della sensibilità e le categorie dell' intelletto sono destituite di ogni realtà e valore oggettivo.

Intuire adunque, *concepire*, *ideare*, ecco le tre funzioni del nostro principio pensante , a cui corrispondono le tre facoltà dette sensibilità, intelletto, ragione. Così nel sistema di Kant gli oggetti non si conoscono da noi quali sono in sè stessi, ma quali appariscono trasformati dallo leggi del nostro pensiero: la realtà in quanto è conosciuta piglia le forme nostre, e noi non vediamo che queste, ed essa ci apparisce diversa da quel che è in sè stessa. Noi non conosciamo delle cose altro che l'apparenza, non già la realtà: all'uomo non è concessa la verità reale, sibbene solamente la formale, cioè una verità che non debbe conformarsi agli oggetti conosciuti , acconciarsi ai medesimi, regolarsi e dipendere da essi; sibbene conformare, acconciare e regolare gli oggetti a sè stessa e farli dipendere da sè. Quindi Kant paragonava sè stesso a Copernico, che invece di far girare il sole intorno alla terra, fece girare la terra intorno al sole. Così ogni nostra cognizione umana non ha che un valore prettamente soggettivo , e tutta la realtà conosciuta è soggettiva anch'essa; l'uomo è nel vero ogni qualvolta sta a quanto gli appare, e non assegna all' oggetto conosciuto altro valore e pregio se non quello di una mera apparenza ; cade invece nell' errore ogni qual volta vuol andare al di là dell' apparenza , conchiudere da quello che gli appare quello che è, pronunciare che le cose in sè siano proprio tali quali a noi appariscono e si conoscono, trasportare fuori di noi e dare un valore oggettivo e reale a ciò che non è reale se non per noi, aspirare insomma alla verità reale, che sta nella conformità e corrispondenza delle nostre cognizioni alla realtà oggettiva.

Ed è con questa sua teorica che Kant si credette di aver rimenata la Metafisica a quella certezza e sicurezza di cui godono le matematiche e la logica, e che sempre venne promessa,

e raggiunta non mai. Infatti donde mai le matematiche e la logica traggono la loro evidenza e certezza se non da ciò che in esse lo spirito nostro non riceve dal di fuori la scienza, ma se la forma e costruisce tutta dentro di sè? Egli non cerca che sè stesso, non studia che sè stesso, le sue leggi, le sue forme, i suoi concetti, e gli torna impossibile lo sbaglio perchè non è tenuto a riscontrare se la cosa da lui conosciuta sia conforme alla realtà esterna da lui distinta, che quì non ha luogo. La Metafisica rinuncji adunque anch'essa alla matta pretensione di voler conoscere le cose, Iddio, l' anima, il mondo per quali sono in sè stessi: stia a quel tanto sol che le appare, alle forme della nostra mente, ed allora sarà anch' essa certa e sicura del fatto suo quanto le matematiche. Per lo contrario finchè essa avrà la stolta idea di voler conoscere le cose in sè ed applicare ai noumeni le sue leggi, sarà sempre una sorgente di interminabili dispute e dissidii. Così ragiona Kant.

Veramente si riescirebbe in tal modo (io lascio star l'abuso de' vocaboli) ad introdurre la certezza e l'evidenza anche nelle scienze metafisiche; ma ad una condizione troppo dura e tale che porta in sè la morte e la ruina delle medesime, a condizione dico che si rinunci a voler sapere alcun che di certo, di vero, di oggettivo intorno all' uomo, a Dio ed al mondo, e ci contentiamo di vane apparenze. Oh! certo che non si erra più filosofando intorno agli esseri reali, se non cerchiamo più che cosa sia Iddio, l'uomo, il mondo in sè stessi. Questa modestia ed umiltà eccessiva, che Kant impone alla ragione umana, fa un singolare contrapposto colla baldanza intemperante e colla superba pretesa, che Hegel dà all' umana ragione, di intuir l' assoluto, di comprendere l' essenza delle cose, di sciogliere l' enigma ed il mistero dell' universo. Così questi due filosofi di cui l'uno aprì il movimento speculativo compiutosi in Germania a'tempi nostri, e l'altro lo chiuse, ruinarono in due opposte dottrine entrambe false, perchè intemperanti e smodate. Kant negò all' umana cognizione ogni veracità e realtà oggettiva, avvolgendola in un soggettivismo assoluto e spogliandola di ogni elemento oggettivo col pronunciare, che essa non corrisponde per nulla alla realtà conosciuta. Hegel sostenne la

dottrina onninamente opposta sentenziando che la scienza, che la ragione umana speculativa ha delle essenze delle cose, è scienza tutta oggettiva ed assoluta. L'uno assegna all'uomo una verità meramente formale, relativa, soggettiva, umana, l'altro gli concede una verità assoluta, reale, oggettiva, divina. Pel primo il sapere nostro non vale che nella sfera dell'umanità, pel secondo il sapere umano vale anche per altre menti diverse, è identico col sapere divino. Quegli toglie a noi il diritto e la facoltà di attribuire alle cose in sè stesse quello che esse sono rispetto a noi, e di procedere oltre alle apparenze; questi largisce all' umana ragione la virtù sovrumana di penetrare nel fondo della realtà e scrutarne e coglierne l'essenza. L'Hegelianismo adunque è il contrappelo del Kantismo: la filosofia dell'Assoluto è la negazione del Criticismo. Fermiamoci per poco a considerare la dottrina di Kant, e vediamo se sia accettabile la soluzione che dà al proposto problema della realtà delle umane cognizioni. Noi qui non intendiamo di distendere una compiuta e rigorosa disamina di tutto il sistema di questo profondo ed acuto pensatore: sol ci staremo contenti a quelle critiche osservazioni, che ci vengono suggerite dal corso naturale del ragionamento, e dal nesso logico delle idee che andiam esponendo intorno alla Logica critica.

E primamente quando Kant pronuncia per una parte, che noi non conosciamo le cose in sè stesse, e per l'altra sentenzia che noi conosciamo la natura delle nostre facoltà conoscitive, le loro forme costitutive, i loro limiti, l' indole ed il valore dei nostri prodotti mentali, pare a me che egli rompa con ciò in un'aperta contraddizione; posciachè è contradditorio il dire che noi conosciamo in sè e nella sua natura la nostra mente e che non conosciamo cosa veruna in sè medesima. Che se ci rispondesse che anche l'io nostro conoscitore, e le sue forme, le sue categorie, le sue idee sono mere apparenze prive di realtà, in allora per iscansare la contraddizione si rompe nell' assurdo dicendo che tutto è apparenza, l' io ed il non-io, la mente e le cose, mentre se nulla affatto di reale e di oggettivo vi sussistesse, l' esperienza stessa mancherebbe di base e

di ragion sufficiente, ed essa stessa, l' apparenza, dovrebb' essere alcun che di reale.

Altra non meno grave contraddizione si rileva in questo sistema del Criticismo, ed è il dichiarare, che esso, fa inconoscibili affatto i noumeni, ossia gli oggetti in sè; mentre per ciò solo che si pronunciano inaccessibili al nostro pensiero, se ne ha un tal quale concetto, una tal quale cognizione; se non si conoscessero in veruna guisa, sarebbe per noi impossibile il giudicarli inconoscibili. Oltrechè Kant sentenzia che le cognizioni nostre discordano dalle cose conosciute, i fenomeni non sono conformi ai noumeni; ma quale mai logica vi consiglia e vi autorizza di pronunciare che le cose fenomeni discordano dalle cose noumeni, se questi, per confessione di voi medesimo, li ignorate onninamente? A fine che il geometra possa dire che il circolo è diverso dall'elisse, l'elisse dalla parabola, gli fa mestieri che abbia un concetto di queste figure geometriche, altrimenti gli tornerebbe impossibile il giudicare della loro diversità; e in generale non si può pronunciare, che due termini dati convengono o discordano fra di loro, se non si ha un' anticipata notizia dei termini stessi: come un rapporto tra due termini non può sussistere senza i termini stessi, così non può essere conosciuto nè affermato senza la cognizion dei medesimi. Or come potrà sentenziare Kant che il fenomeno discorda dal noumeno, se del noumeno non si possiede concetto o notizia di sorta? Che se il noumeno è conosciuto, allora si converte in fenomeno, ed in tal caso Kant non può più sostenere la distinzione e la discordanza tra il fenomeno ed il noumeno. In breve: il noumeno o si conosce o no: se sì, esso è fenomeno; e la distinzione quale è ammessa da Kant tra fenomeno e noumeno è illusoria: se no, non possiamo giudicare nè che discordi dal fenomeno, nè che con esso concordi.

In terzo luogo è sentenza di Kant che l' intelligenza nostra è specchio infedele e fallace degli oggetti conoscibili, che essa impone loro le proprie leggi e vestendoli delle sue forme soggettive li altera e li adultera per guisa, che se per ipotesi mutassero le forme costitutive di nostra mente, o vi fossero intelletti organizzati e costrutti diversamente dagli umani, la

realtà apparirebbe diversa da quel che ne si affaccia al presente. Tale sentenza che vuole l'apparenza contraria alla realtà, il fenomeno discorde dal noumeno è insussistente; dappoichè in che risiede esso mai e che cosa è l'apparire? Nient'altro che la stessa realtà sguardata non più in sè stessa, ma in rapporto col pensiero, fatta presente all'umano intendimento. Or in qual guisa mai e perchè dovrà il fenomeno discordare dal noumeno, se questa è la stessa realtà fatta presente al pensiero? Forse perchè nel cadere sotto l'umana apprensiva debbe vestire le forme logiche soggettive del nostro intendimento? Mai no, perchè come vedremo fra breve, l' atto cogitativo è immanente, non transeunte, voglio dire che l'intelligenza altro non fa che contemplare e vedere la realtà quale le si affaccia; e non esercita sopra di lei azione di sorta e però non l' altera in verun modo. Sia pure, che il conoscere nostro è un conoscere umano, che la nostra intelligenza ha leggi sue proprie e forme logiche soggettive, che la costituiscono intelligenza umana e la differenziano dalla divina, dall'angelica ecc, e che perciò essa debbe pensare e conoscere la realtà a tenore di queste leggi e forme sue; ma di quì non ne discende che la realtà venga alterata e falsificata, perchè l'elemento oggettivo, ossia il contenuto, la materia della cognizione non varia, per quantunque variino le forme caratteristiche costitutive delle diverse specie di intelligenze. Oltrechè che cosa è la cognizione se non un rapporto di unione delle cose col nostro pensiero? Ora questo rapporto è siffatto che la realtà col porsi in unione colla mente e farlesi presente non può mutare di natura e diventare tutt'altra da quel che era in sè stessa.

Da ultimo Kant sostiene che non è già il pensiero che debbe acconciarsi alle cose, regolarsi a seconda delle medesime e da esse dipendere, sibbene il contrario, paragonandosi per tal modo a Copernico che produsse una piena rivoluzione nell' astronomia facendo movere la terra intorno al sole, come il Critico di Kienisberg volle far movere le cose intorno al pensiero umano siccome a loro centro direttivo. Io credo che questo vanto di Kant manchi di salde ragioni, e che il fatto stia precisamente al contrario di ciò ch' ei dice: credo che non le

cose deggiono acconciarsi e regolarsi a tenore del nostro pensiero, sibbene il sapere umano debbe conformarsi alla realtà se ha ad essere verace. Infatti, quando Kant mi sentenzia che l' intelletto solleva ad unità di concetto e di categoria il molteplice delle rappresentazioni sensibili ; perchè e come le intuizioni della sensibilità si adunano piuttosto sotto questa che quell' altra categoria , si sollevano piuttosto al tale che al tal altro concetto? La sensibilità esterna, a cagion d'esempio, mi rappresenta quest' oggetto sensibile, che ho sotto agli occhi , denominato *tavolo:* il mio intelletto raduna questa moltiplicità di impressioni sensibili sotto il concetto generico di tavolo : quindi giudicandolo a tenore delle sue categorie pronuncia ed afferma che questo tavolo è un tutto, una sostanza, un effetto, un'unità, che è contingente, limitato ecc: io dimando, perchè mai concepisco questa determinata rappresentazione sensibile siccome un *tavolo* , e non un *quadro*, un *fiore* ecc; perchè mai io sollevo questo concetto di tavolo alle suaccennate categorie, e non affermo piuttosto che è un modo od accidente, una causa, una parte , un qualche cosa di necessario , di illimitato ecc.? Qual' è insomma la ragione della diversità delle forme o categorie, ossia perchè mai le cose nel cadere sotto l'umana apprensiva vestono piuttosto una forma soggettiva, che un'altra, e loro si applica la tale anzichè la tal' altra categoria? Questo perchè non va cercato del sicuro nè può rinvenirsi per entro al soggetto umano conoscitore , poichè le forme che lo costituiscono sono vuote di contenuto, epperò indifferenti ad esso ed applicabili in egual guisa alle cose. La ragione adunque della diversità delle forme e rappresentazioni sensibili, la causa per cui l'oggetto intuito e rappresentato viene concepito piuttosto come sostanza che come accidente, come causa anzichè effetto , come sostanza anzichè come causa , ecc, va cercata fuori delle forme del soggetto conoscitore , il che val quanto dire nelle cose in sè , nel noumeno ; base adunque e ragione spiegativa del fenomeno è il noumeno: è la realtà oggettiva o noumenica quella che determina il nostro intelletto a concepirla piuttosto sotto tale o tal altra categoria , che determina la nostra sensibilità ad intuirla sotto la forma dello spazio, che

non del tempo; che determina la nostra ragione a sollevarla all'idea di Dio, piuttostochè del mondo o dell'uomo. E se così stà la cosa, forz' è conchiudere che non le cose, come vuole Kant, vanno acconciate e regolate a tenor del pensiero, ma che la mente è dessa che debbe acconciare le sue forme logiche alla realtà e conformare alla medesima il suo movimento dialettico (nel che sta la verità reale od oggettiva); forz'è conchiudere che il fenomeno non debbe, come arbitria Kant, discordar dal noumeno, in cui si radica e si fondamenta; posciachè il fenomeno non può nè debb'essere altro che lo stesso noumeno, la stessa realtà oggettiva fatta presente all' intelligenza. Al che si aggiunga che l' antinomia o discrepanza stabilita da Kant tra il fenomeno ed il noumeno, e conseguentemente tra le leggi o forme logiche costitutive della nostra intelligenza e la realtà, manca affatto di buone ragioni e di saldo fondamento; poichè le categorie di causa e di effetto, di sostanza e di modo, e le altre tutte mercè cui l'intelletto giudica e concepisce le cose, l' uom non le avrebbe potuto acquistare giammai senza l' arrota ed il sussidio della realtà, giusta il principio che l' astratto si radica e si fonda nel concreto: per conseguente esse non deggiono discordare, come vuol Kant, dal noumeno di cui sono l' espressione; e dato pure, ma non concesso a Kant, che esse categorie e forme dell' umano intendimento siano in noi a priori, originarie e primitive, in allora chi ci dà facoltà di pronunciare che la mente nostra sia originariamente e per natura costrutta in guisa che alteri la realtà conosciuta? Il sentenziare che la mente umana e la realtà oggettiva siano originariamente e per un fatto primitivo della natura in antinomia e discordanza fra di loro, non è un negare il principio metafisico del sintesismo delle cose, in grazia del quale tutto è collegato e connesso per modo che gli esseri armonizzando fra di loro cospirino insieme al loro perfezionamento?

Chiuderò con un' osservazione. Nel Criticismo di Kant la Logica e la Morale cessano di essere scienze immutabili ed assolute, od a meglio dire le verità logiche e le morali essendo anch'esse soggettive, apparenti e relative a noi, non hanno più

un pregio ed un valore assoluti, una base immutabile ed oggettiva, nè più godono di altra universalità e necessità se non quella che è propria di nostra natura. Il giusto e l'ingiusto più non sarebbero tali intrinsecamente, bensì solo per riguardo a noi, alla natura umana, per modo che ciò che è giusto per noi, potrebb'essere ingiusto per rispetto ad altri esseri intelligenti e liberi, diversamente costituiti da noi. Del paro la Logica non ha più anch'essa che un valor soggettivo: le conclusioni sue non valgono che per noi uomini, per modo che ciò che la nostra Logica giudica falso, impossibile ed assurdo, potrebb'essere dichiarato vero, possibile e ragionevole dalla logica di altre intelligenze diverse dalla nostra.

Veduta insussistente la soluzione che Kant dà al problema se l'unione del nostro pensiero colla realtà sia conforme o discorde dalla realtà medesima, rimane che tentiamo di risolvere la quistione in altra guisa. Il problema può venir formolato così; se gli oggetti conosciuti siano, nella loro realtà oggettiva, conformi alla cognizione che ne abbiamo [1]. A tal uopo occorre ritornare al concetto definitivo della cognizione. Abbiamo statuito che il fatto della cognizione, universalmente inteso, importa una dualità di termini, che sono un soggetto ed un oggetto, e che la veracità o realtà oggettiva della cognizione risiede nell' accordo armonico di essi due termini, che val quanto dire nella conformità del pensiero colla realtà conosciuta. Di che ne arguisco per primo che l' umana cognizione emergendo dall'unione di due termini, soggetto umano conoscitore e realtà conoscibile, non vuol perciò essere dichiarata nè tutta soggettiva, come pretende Kant, nè tutta oggettiva, come sentenziano Hegel e tutti gli ontologisti puri, sibbene soggettiva per rispetto ad un termine, l' uomo; oggettiva per

[1] Formolando così il problema della realtà dell' umano sapere non s' intende di cercare se tutte e singole le cognizioni particolari che abbiamo delle cose siano conformi ad esse, ossia veraci; che in tal caso si presuppone che ogni nostro pensiero sia vero, e che perciò sia impossibile il falso e l'errore. Si cerca sol questo, se la mente umana operando a tenore delle proprie leggi possa giungere ad una verace e reale cognizion delle cose; il che è negato dallo Scetticismo e dal Criticismo.

riguardo all' altro, la realtà. Giusta il principio gnoseologico che oggetto dell'intelletto e del pensiero è l'essere, tutte le intelligenze, la divina, l' angelica, l' umana ed altra quale che siasi, convengono nell' intuizione e visione dell' essere; ossia oggettivamente: ma soggettivamente si differenziano in quanto che l'essere, ossia la realtà universale non può venire intuito nè cadere sotto il dominio della facoltà conoscitiva senza armonizzare coll'organismo proprio e costitutivo di ciascuna intelligenza [1]. In ogni guisa di scienza, in ogni specie di conoscere e di sapere v'ha un elemento assoluto, immutabile, oggettivo, comune, che permane sempre identico e lo stesso; ma avvi pure un elemento specifico, relativo, soggettivo, che varia e muta a seconda delle diverse specie d'intelligenze, e per cui il conoscere ed il sapere *umano*, ad esempio, vanno distinti dal sapere angelico e divino. L'elemento oggettivo, immutabile, identico e comune è l'essere, la realtà conosciuta dalle diverse specifiche intelligenze, la quale si mantiene sempre essenzialmente la stessa, qualunque sia la mente che l' apprende; l'elemento specifico, relativo e soggettivo risiede nel modo peculiare di vedere e di conoscere le cose, proprio di ciascuna mente, per cui si distingue da tutte le altre; essendochè l' intelligenza, che contempla la realtà, e contemplandola origina la scienza, ha uno stampo tutto suo proprio ed un organismo, direi così, logico suo peculiare, per cui la sua natura ed il suo sapere diversa dalla natura e dal sapere di altre intelligenze. Chi dice conoscere *umano*, non dice conoscere *in genere*, neppure conoscere *angelico*, conoscere *divino*. Uopo è dunque ammettere caratteri proprii e distintivi, per cui il conoscere che vien detto *umano*, va differenziato dal conoscere *in genere* e dalle altre suaccennate specie di conoscere. Così a ragion d'esempio, atteso l'intimo commercio ed il nesso ipostatico tra lo spirito ed il corpo nell'uomo, per cui la sua intelligenza opera intrecciata col senso e colla fantasia, ne discende che l' uomo

[1] Questa verità fu veduta ed acconciamente espressa dal Rosmini in una sua lettera *sull'essenza del conoscere* a Benedetto Monti. Vedi la sua *Introduzione alla filosofia* pag. 347.

conosce le cose in modo tutto suo proprio e diverso da quello che tengono gli spiriti puri (gli angeli, Dio) nelle loro intellezioni: ond'è che il conoscere *umano* (cioè proprio dell'uomo) veste una forma tutta sua, piglia uno stampo suo peculiare dall'elemento *sensibile* che si rinviene in ogni espressione umana, e solo nella cognizione umana e non nell'angelica, non nella divina, in cui la sensibilità non adempie ufficio gnoseologico di sorta, perchè non v'è. Medesimamente, siccome la mente dell'angelo non è quella dell'uomo, nè quella di Dio, siccome la mente di Dio non è quella dell'angiolo, nè quella dell'uomo, ne consegue che la mente angelica debbe vedere e conoscere le cose in una guisa tutta sua propria e conforme alla essenza o natura intrinseca e costitutiva dell'intelligenza angelica; e lo stesso vuolsi detto della mente divina; per lo che il sapere angelico ha un elemento specifico suo proprio per cui si distingue dall'umano e dal divino.

In breve, le cose a conoscersi, oggetto delle molteplici e specifiche intelligenze, sono in sostanza (cioè in sè ed oggettivamente prese, fatta astrazione dalla mente che le conosce) sempre le stesse, immutabili ed assolute nella loro essenza (ecco quì l'elemento oggettivo, assoluto ed immutabile, comune ad ogni sapere); ma in quanto si affacciano all'apprensiva del soggetto conoscitore e cadono sotto la facoltà intellettuale, assumono, sto per dire, guise e forme diverse e diverse parvenze per la ragione superiormente citata, che ciascuna mente deve e conosce le cose in un modo suo proprio, conforme alla specifica sua natura; quindi esse deggiono atteggiarsi e conformarsi (parlo di un atteggiamento meramente formale ed estrinseco, non sostanziale ed intrinseco, come vorrebbe Kant) alla natura della mente conoscitiva, giusta quel pronunciato: *quidquid recipitur, ad modum recipientis se recipitur* (ecco l'elemento specifico, relativo, soggettivo del sapere, secondochè è umano, divino, od angelico, o di altra specie qualsiasi). Di quì si scorge quel che vi sia di vero nel Criticismo di Kant, e la parte che gli si debbe concedere nel sistema gnoseologico. È vero il Kantismo se si limitasse a constatare l'elemento specifico e soggettivo della scienza e della verità umana senza però

escludere l' elemento oggettivo ed assoluto : è falso se esagerando riduce tutto il sapere umano ad alcunchè di relativo e di soggettivo e nulla più. Ogni verità , ogni cognizione , ogni scienza è soggettiva, dice Kant, e dice bene se si ha l' occhio all' elemento soggettivo , cioè al modo di conoscere tutto proprio della mente umana ; con ciò si viene a dire che l' uomo conosce *da uomo*, non *da angelo* , non *da Dio*; e chi lo nega ? L'errore sta nell'eliminare affatto l'elemento oggettivo, che permane sempre lo stesso ed inalterabile in tutte guise di sapere.

Ruinò nell' errore opposto a quello di Kant, Hegel, il quale identificando la ragione umana con la divina e spogliandola di ogni elemento specifico e distintivo venne con ciò stesso a bandire dal sapere umano speculativo ogni elemento soggettivo: ed insieme con Hegel errano tutti quegli ontologi puri , i quali non sanno tener conto della parte soggettiva che entra nella conoscenza umana, ed altro non veggono in essa che l'elemento oggettivo, spoglio di ciò che vi mette siccome suo il pensiero nell'apprendere la realtà. Si gridò ai tempi nostri dagli ontologisti puri, e si gridò con zelo smodato e intemperante contro il soggettivismo e segnatamente contro il psicologismo ; e le censure cadevan giuste se eran rivolte a combattere quella dottrina che fa dello spirito umano il creatore dell' essere e della verità; ma l'ombrare e l' impaurire ad ogni guisa di soggettivismo, ed il bandirlo affatto dal mondo della scienza per farvi luogo ad un rigido stoicismo gnoseologico è questa la più irragionevole ed ingiusta critica che possa muoversi ad una teorica. Il voler dissoggettivare affatto le umane conoscenze riesce ad un distruggerle, essendochè è lo spirito umano che intende e studia la realtà, e questa non può venire ridotta a forma di scienza se non è contemplata ed appresa a seconda delle leggi logiche che costituiscono l'*umana* intelligenza. Fra questi puritani in gnoseologia va annoverato il Gioberti , che declama ad ogni piè sospinto contro il psicologismo ed il soggettivismo dannandolo siccome la peste ed il veleno corrompitore di tutto lo scibile; nè mal si apporrebbe se con ciò intendesse unicamente di confutare quella dottrina che fa lo spirito umano centro dell'essere e del sapere; ma egli va più in là, ed è tanto

l'abborrimento suo verso il soggettivismo, che egli dimentica affatto lo studio delle condizioni del soggetto pensante, e della parte soggettiva che per necessità vi entra nella formazione delle nostre cognizioni, fino ad applicare con ben poco di ragione alla gnoseologia quella sentenza che il Vangelo inculca al credente siccome radice di ogni virtù: chi non dimentica sè stesso, non è degno di salire al regno de'cieli. Gioberti slancia di primo tratto lo spirito per entro all'intuizione dell'Ente, creatore delle esistenze, e si mette issofatto a discorrere dell' oggetto ideale come se fosse da lui veduto in sè stesso e nelle sue forme, nè punto si cura del modo e delle leggi del suo vedere; ponendo con ciò l' intuizione dell'Ente e quindi la veracità del sapere umano siccome un fatto primitivo ed indipendente dal modo di conoscere proprio dell'io umano e dalle leggi logiche costitutive della nostra intelligenza. Questi ontologisti puri parlano della scienza *umana* come della *divina*, del Vero conosciuto *dall'uomo*, come del Vero conosciuto *dall'angelo*, *da Dio*, mentre il Vero scientifico *angelico*, il Vero *divino*, non è, soggettivamente preso, il Vero *umano*, per la semplice ragione che l'uomo conosce, riflette, studia e scientifica da *uomo*, non *da angelo* , non *da Dio*. Ad essi del soggetto conoscitore non cale nè punto, nè poco; per essi l'oggetto è tutto, sentenziando che nella formazione del sapere si ha solo a por mente alla cosa conosciuta, non al modo con cui è conosciuta ed appresa.

Noi abbiamo finquì distinto quel che vi è di soggettivo nell'umana cognizione da quello che vi si rinviene di oggettivo, e risposto di tal modo alla domanda, se il sapere *umano* sia onninamente soggettivo, come pretende Kant, oppure del tutto oggettivo ed assoluto, come vogliono Hegel e gli ontologisti puri. Se non che il problema proposto non è di tal modo risolto che per metà; posciachè rimane ancora a vedere se l'elemento soggettivo concordi coll'oggettivo, se il pensiero sia conforme alla realtà pensate. Abbiamo statuito che ogni intelligenza , epperò anche l' umana , apprende la realtà in modo conforme alla specifica sua natura e giusta il tenore delle proprie leggi logiche; ma forsechè con ciò non si viene a pronunciare, che la realtà col porsi a spirituale contatto coll' umano pensiero

viene alterata vestendo forme logiche offensive dell'intrinseca sua natura? O ponendo la questione in termini più generali, non ne consegue forse da ciò, che l'essere pensato muti di natura e di essenza a seconda delle diverse specie di intelligenze che l'apprendono per guisa che la verità, quale cade sotto l'*umana* apprensiva, diversifichi essenzialmente dalla verità quale è compresa dalla mente *angelica*, dalla *divina* ecc.?

Noi sosteniamo contro di Kant che l'elemento oggettivo perdura mai sempre identico e lo stesso, di qualunque specie sia la mente che apprende la realtà; e che perciò, dacchè ogni specifica intelligenza vede e conosce le cose in un modo tutto suo proprio e conforme alla sua logica natura, non ne discende, che le cose conosciute, ad esempio dall'uomo, siano realmente diverse e discordi dalle conosciute da Dio, dall'angelo etc. La quistione adunque, che dobbiam risolvere si converte in quest'altra: se l'atto, con cui l'umano pensiero apprende e conosce la realtà sia immanente o transitivo, se cioè trapassi dal pensiero nella realtà e ne alteri l'intrinseca natura, oppure permanga entro al pensiero e dentro di esso si eserciti e si svolga senza punto uscire fuori di lui. Ciò posto, io tengo che l'atto con cui la nostra mente apprende la realtà, non è transeunte, ma immanente, che cioè il pensiero altro non fa che scorgere e leggere a così dire quanto si contiene nella realtà conoscibile, che perciò non la muta e non la altera punto, lasciando sussistere in tutta la sua integrità l'elemento oggettivo della cognizione. In conferma di questo asserto valgano le considerazioni altrove addotte a confutazione del soggettivismo egoistico di Fichte, che dichiara l'io conoscente il creatore della realtà universale, e del Criticismo di Kant, per cui la realtà conosciuta ossia il mondo fenomenico, non è che il sistema delle forme sotto di cui le cose si affacciano a noi dietro le leggi della nostra sensibilità e del nostro intelletto.

Aggiungerò al già detto alcune osservazioni a rinforzo della tesi che stiam propugnando. In che consiste l'atto conoscitivo preso nella sua più alta significazione? Nel vedere la realtà, nel cogliere quello che in essa trovasi contenuto, nel dire, nell'affermare che lo spirito nostro fa a sè medesimo per via di

giudizii e di raziocinii, che in quella data realtà, la quale ne sta presente al pensiero, esiste questa o quell'altra determinazione, questa o quell' altra proprietà, le quali determinazioni e proprietà raccolte poscia insieme costituiscono la natura specifica di un dato essere determinato che andiam contemplando. A ragion d'esempio, quando il naturalista studia e contempla un essere naturale, l'argento, altro non fa che raccogliere nel pensiero le determinazioni costitutive di questo metallo, quali sono la bianchezza, la duttibilità, la fusibilità, il suo peso specifico ecc.; e perchè apprende queste proprietà, piuttostochè le loro opposte? Certo, perchè la realtà stessa pensata, l' argento, presenta alla mente di chi lo studia, questa proprietà e non le opposte. Similmente quando il Geometra studia ad esempio le proprietà del triangolo rettangolo o di un altro poligono qualsiasi, ei non fa altro che rilevare ed affermare a sè stesso queste proprietà, non come gli talenta, ma quali emergono dalla specifica natura del triangolo. La mente adunque nell'apprendere la realtà non la costruisce nè la fabbrica a suo piacimento, ma la scopre e la contempla tal quale le si affaccia; non è il pensiero che dia all' essere conosciuto tale o tal altro carattere, tale o tal' altra proprietà, sibbene è l' essere stesso, l'oggetto, la realtà conosciuta quella che rivela al pensiero la sua propria natura, che gli fa manifesto questo o quell' altro carattere; il pensiero non fa, per così esprimermi, che ridire ed affermare a sè medesimo quello che gli dice e gli afferma la realtà conosciuta. Epperò il principio, che determina l' intelligenza a questo od a quell' altro giudizio, a tale o tal' altra affermazione, non è nell' intelligenza stessa, ma nella realtà conosciuta; la quale ben lungi dal soggiacere all' azione del pensiero umano, è dessa che lo fa escire agli atti cogitativi e ne determina i concetti ed il momento. Quindi ben disse Jacobi: « Noi sosteniamo col più perfetto convincimento, che le « nostre rappresentazioni e concetti si regolano secondo le cose « che abbiamo davanti a noi, e non, al contrario, che le cose « che noi ci figuriamo solo di avere dinanzi si regolino secondo « le nostre rappresentazioni e concetti (Opere, vol. 2 p. 167) ». Queste considerazioni ci menano a conchiudere, che l' atto,

con cui il pensiero apprende la realtà è immanente e non transeunte, che cioè la mente conoscendo gli oggetti, non esercita sovr' essi azione di sorta che valga ad alterarne ed offenderne la natura, ma si comporta verso di essi in modo del tutto passivo, affermando quelle determinazioni e proprietà, che gli oggetti stessi le rivelano, e non altre. Gli è vero, che l' intelligenza nell'afferrare e far suo il contenuto della realtà conoscibile par quasi che lo sottometta alla sua attività e se lo venga poco a poco costruendo davanti di sè col determinarlo e circoscriverne la natura; ma noi abbiamo altrove avvertito in qual senso vada intesa la formola l'*io pone il non io;* con essa si vuol significare quel più o men lungo lavoro *interno*, cui tocca di compiere al pensiero, scomponendo e ricomponendo idealmente l'oggetto conoscibile fin che ne abbia acquistato un concetto pieno e comprensivo; ma lavoro siffatto è meramente interno, nè cade per nulla sull'oggetto medesimo; voglio dire che non è il pensiero quello che dia all'oggetto conoscibile la sua realtà, sibbene è l'oggetto medesimo che muovendosi dintorno al pensiero gli presenta successivamente i suoi molteplici e svariati aspetti.

Ed eccoci dal corso naturale delle idee condotti ad ammettere una conformità, una fedele corrispondenza, un' armonia tra l'essere ed il pensiero, tra le leggi direttive del movimento dell' umana intelligenza e la realtà conoscibile. Se la mente nostra fosse, come sentenzia Kant, siffattamente ed originariamente costruita, che pur movendosi a tenore delle sue leggi logiche non valesse a formarsi delle cose altra cognizione che apparente e destituita d' ogni veracità e realtà oggettiva, tale contraddizione ed antinomia tra il nostro pensiero e la realtà vorrebb'essere aggiudicata a Dio medesimo, autore del nostro pensiero e della realtà, posti da lui stesso in disaccordo ed in lotta fra di loro per un fatto primitivo ed originario della natura. Ma no, che l' umano spirito non è dannato da natura ad avvolgersi per entro alla cerchia angusta delle apparenze e dello scetticismo, senza speranza di giungere mai alla dolce visione del Vero; poichè il pur proporsi che fa l' uomo di sapere se le sue cognizioni sian reali od illusorie, se ci sia fatto pel dubbio

o per la verità, mostra chiaramente che egli ha il presentimento ed il concetto di questa verità, a cui aspira e per cui è fatto. Quest'accordo dell'umana intelligenza colla realtà fermò l' attenzione dei più grandi pensatori da Aristotile insino ad Hegel. Vide quest' armonia Aristotile e l' affermò con quel suo pronunciato che il principio di contraddizione non è solo il principio supremo direttivo del mondo delle idee ma altresì delle cose. La vide il Leibnitz e l'affermò ponendo un'armonia prestabilita fra il mondo soggettivo e l' oggettivo, fra l' io ed il non-io, fra il pensiero e le cose; armonia posta da Dio medesimo, mercè cui la mente senz' essere per nulla determinata a'suoi atti cogitativi dalla realtà esterna (nel che forse errava, concependo l'io ed il mondo esterno siccome due monadi chiuse in sè stesse e senza commercio ed influssi di sorta, mentre come abbiamo superiormente avvertito, è la realtà stessa pensata quella che determina l' io pensante ad emettere sopra di lei questo anzichè quell' altro giudizio) forma un sistema di idee e di cognizioni concordi e corrispondenti alla natura delle cose conosciute. La vide quest' armonia Schelling, che riprodusse, si può dire, su questo punto la teoria di Leibnitz, concependo il mondo soggettivo ed il mondo oggettivo siccome due copie di uno stesso modello, l' assoluto, ed ammettendo fra l'uno e l'altro un'armonia prestabilita per modo, che senzachè vi abbia comunicazione di sorta tra di essi, nè reciproca azione dell'uno sull'altro, pure il nostro spirito produce nella coscienza un mondo ideale del tutto corrispondente al mondo reale, perchè dotato dell'intuizione intellettuale dell'assoluto, che contiene in sè il mondo ideale siccome archetipo ed esemplare tipico del mondo reale. La vide quest'armonia il Jacobi, che sorgendo a difendere l'esistenza per l'uomo di una verità reale ossia conforme alle cose contro di Kant che l' aveva negata, e richiamando perciò la filosofia all' autorità del sentimento dagli abusi dell' astrazione, in cui era caduta, pronunciò che v'ha armonia fra le costanti manifestazioni della ragione e la natura costitutiva delle cose. La vide in confuso e la presentì Giordano Bruno allora che scrisse: « essere una e medesima scala per la quale la natura discende alla produzion

« delle cose, e l'intelletto ascende alla cognizione di quelle.
« (De causa, princip. etc. p. 209) ». La videro e la esagerarono Spinoza ed Hegel fino ad ammettere non solo una corrispondenza fra il pensiero e l'essere, ma un'identità togliendo così di mezzo la distinzione sostanziale di essi due termini. Lo Spinoza movendo dal principio, che lo spirito e la realtà, il pensiero e l' estensione sono due modi od attributi della sostanza divina, i quali si distinguono solo rispetto al nostro modo di intendere, ma in Dio si identificano, venne con ciò alla conclusione, che l' ordine ed il nesso delle cose è identico con quello delle idee, il mondo dei corpi identico con quello degli spiriti; epperò alla questione, in cui si cerca quale v'interceda rapporto fra il pensiero e l'essere, diede per risposta, corrervi identità tra l' uno e l' altro. Ed appunto dall' avere esagerata quest'armonia fra il pensiero e l'essere facendone un'identità, Spinoza venne condotto a non ammettere altra verità che la formale e soggettiva; poichè la filosofia dell'identità parte dal pensiero soggettivo come principio, considerandolo siccome identico coll' essere, epperò la verità non è che la forma del pensiero stesso, ed ha sua misura solo nel soggetto pensante, non già nell' accordo di esso colle cose. Spinoza insegna che
« la verità deve dipendere dalla forza e dalla natura del pensie-
« ro stesso (*De emendatione intellectus*, opere postume p. 378);
« derivare solo dalla necessità della nostra natura (ibid. p. 391);
« doversi cercare il fondamento della verità della rappresen-
« tazione nella rappresentazione stessa, perchè appartiene solo
« alla natura dell' essere pensante, di avere rappresentazioni
« vere, ossia adequate (ibid. pag. 379, 380) ».

Qui sorge una difficoltà che va dissipata prima di procedere oltre. Ci si dirà. Se, come avete stabilito, vi corre tanta e tale armonia fra l' intelligenza umana e la realtà conoscibile, che il nostro pensiero movendosi a tenore delle sue leggi logiche è fatto capace di giungere ad un sapere vero, reale ed oggettivo, e se l' atto conoscitivo è immanente, non transitivo per modo che la mente nell'apprendere la realtà, altro non fa che vedere ed affermare a sè stessa quanto le rivela di sè medesima la realtà conoscibile senza nulla aggiungervi, nè torvi al-

cunchè, in allora tutte le umane intelligenze dovrebbon essere concordi nei giudizii che emettono intorno agli esseri. Or perchè mai i campi sereni del pensiero son funestati da tanti dissidii, da tante discordie, da tante antinomie? Donde mai e come si spiega tanta disparità di giudizii, di opinioni e di sentenze intorno ai medesimi oggetti?

Rispondo. È un fatto, quanto doloroso, altrettanto innegabile, che le umane intelligenze invece di procedere insieme unite e concordi alla conquista del Vero, e riprodurre nel mondo delle idee quell'armonia che splende così meravigliosa nel mondo della realtà, lottano dissidenti le une contro le altre per modo che il regno pacifico del pensiero offre l' imagine di un mare in tempesta combattuto da venti contrarii. Noi vediamo infatti i filosofi combattersi gli uni gli altri, e mettere in campo sistemi diversi ed opposti nella spiegazione della realtà universale. Povera realtà, se dovesse trasmutarsi e diventare quale la fanno i cervelli discordi dei pensatori! Noi vediamo i politici accapigliarsi fra di loro e scindersi, giusta il *quot capita, tot sententiae*, disputando quale sia la miglior forma di governo; quali i mezzi più acconci ed onesti a ricovrar l'indipendenza; quale il miglior assetto da darsi all'interno ordinamento di uno Stato. Noi vediamo i credenti foggiarsi tante guise di divinità, quante sono le forme diverse dei loro sentimenti religiosi. Noi vediamo i cultori delle scienze mediche discordar fra di loro nel formolare il concetto definitivo della vita, che pure è il concetto fondamentale in cui s'incardina la lor disciplina, e conseguentemente dissentire altresì nel determinare la causa primitiva ed originaria degli stati morbosi ed il supremo principio terapeutico, formolato dagli uni nel *similia similibus*, dagli altri nel *contraria contrariis curantur*. Che più? Le matematiche stesse che pure han voce di scienze le più esatte, rigorose, positive e certe, non vanno sicure e quiete da tanto sconcio, dappoichè i matematici si dibattono fra di loro in riguardo alla teoria degli imaginarii, degli infinitesimi e delle quantità negative. E che perciò? Se i dissidii delle menti umane sono un fatto innegabile, esso non distrugge per nulla il principio dell'armonia fra l'umano pensiero e la realtà uni-

versale, posciachè siffatto principio questo solo significa, che la nostra intelligenza è costrutta per modo e trovasi in tale originario rapporto colle cose conoscibili, che essa ne può acquistare una vera e reale contezza a condizione che proceda a tenore delle sue leggi logiche. Ciò vuol dire che in difetto di tal condizione non si raggiunge la verità reale ed oggettiva che è sempre la stessa ed immutabile, ma si rovina nell' errore che è di sua natura moltiforme e discorde, fonte perciò di dissensione e di conflitto fra gli spiriti intelligenti. Piuttosto è da ricercare le cause che pervertono l'intelligenza nostra, e la fanno traviare dal retto sentiero segnatole dalle leggi che la governano. L' uomo non è tutto intelligenza, ma senso altresì e libera volontà: sentire, intendere e volere son queste le precipue e primordiali facoltà costitutive di nostra natura. Ciascuna di queste umane potenze ha un oggetto suo proprio, a cui è indiritta; ed è perciò dotata di un impulso e di una spinta naturale per cui si muove a conseguirlo: se non che invece di svolgersi armonicamente insieme e cooperare concordi all' acquisto del proprio oggetto, entrano tal fiata tra loro in conflitto, e sorge taluna ad operare indipendentemente dalle altre e trasmodando esercita un esclusivo e tirannico predominio sulle altre, le quali vengono così trascinate fuori dalla loro sfera e traviano anch' esse sacrificate alle voglie esorbitanti di una sola potenza (V. Rosmini Introduzione p. 60, 61). Così se l' intelligenza venisse tiranneggiata o dalla sensitività o dalla libera volontà, verrebbe in tal caso impedito o sconcertato il suo logico e natural movimento; per modo che procedendo a ritroso delle sue leggi le riesce impossibile raggiungere la meta dei suoi intendimenti, la verità. Quante volte la volontà accecata dalle passioni e dall' amore soverchio di sè medesima fa forza all'intelligenza, perchè affermi il contrario di quanto vede chiaro fino all'evidenza, e mentisca alla verità conosciuta! Quante volte i sensi e gli istinti animali, predominanti sulle potenze spirituali, non fanno veder torto all'intelligenza! Quest' è, al veder mio, la causa che rompe l' armonia posta da natura fra la mente e la realtà, ed impedisce al pensiero di procedere a tenore delle sue proprie leggi.

Ma è a cercarsi una seconda causa, che spieghi il perchè le menti umane emettono giudizj così disparati, così opposti e discordi intorno ad un medesimo oggetto, mentre questi giudizii dovrebbero essere concordi ed unanimi dacchè l'atto conoscitivo è immanente, non transeunte, ed il pensiero altro non fa, conoscendo, che vedere ed affermare a sè stesso, quanto la realtà medesima gli rileva di sè. Qual' è la causa precipua di sì singolare fenomeno? È vero, che l'elemento oggettivo delle cognizioni rimane e si presenta sempre lo stesso a tutte guise di menti; è vero che il pensiero nell'apprendere quest'elemento oggettivo posto dalla realtà non fa che raccoglierlo e rilevarlo quale gli si affaccia e presentasi; ma è da avvertire attentamente, che la realtà conoscibile non rivelasi alla nostra intelligenza in tutta quant'è l'intrinseca sua essenza, sibbene solo sotto a certi peculiari aspetti; voglio dire che delle cose non ci si manifestano che i loro molteplici caratteri, attributi, determinazioni, proprietà, ma il loro fondo intrinseco, il loro essere intimo, in cui, come raggi nel centro, si adunano unificate tutte le loro molteplici determinazioni o proprietà, ci si nasconde e rimanci inaccessibile. L' ignoranza in cui è nostra mente, delle essenze delle cose; questa è la causa delle dissensioni e dei dispareri umani intorno alla natura di esse. L' essenza intima di un oggetto contiene la radice segreta e la ragion spiegativa di tutti i molteplici attributi e delle svariate proprietà che esso ci manifesta; ond' è che se fosse dato alla mente umana di cogliere e fermare le essenze delle cose, cesserebbero issofatto i dissidii ed i conflitti degli umani giudizii, perchè la visione delle essenze darebbe un piano, concorde e comprensivo concetto della natura intrinseca ed integrale degli esseri. Per contro le intelligenze umane fermandosi alla cognizione delle molteplici determinazioni di un essere slegate e sconnesse, senza poter sollevarsi fino a quel suo elemento assoluto e supremo, in cui si conciliano e si compongono ad unità, giudicano delle cose ciascuna da quel dato punto di vista sotto cui si colloca, epperò si dividono in discordi e contrarie sentenze, spacciando le sue vedute parziali ed esclusive per la scienza stessa e la verità assoluta e perfetta. Scorgesi di

quì quanto vi sia di vero nella teorica di Hegel intorno al sapere assoluto e speculativo. Egli pronunciò una sentenza profonda e piena di verità allorchè avvertì che le imperfezioni e le antinomie, a cui soggiace il sapere comune, derivano da ciò che s'ignora l'assoluto ossia l'essenza delle cose, e che il vero e perfetto sapere speculativo sta nel comprendere le essenze delle cose, nel contemplar l'assoluto, che solo può sciogliere le antinomie e le contraddizioni in cui si avviluppa il pensar comune ed ordinario ; ma egli mal si appose quando pronunciò che la mente umana sia da tanto da formare una scienza assoluta dell' assoluto; il fatto stesso dei dissentimenti perenni, che dividon le menti , ed i tentativi di scrutar il mistero dell' universo , tornati sempre indarno, dovevano farlo avvertito, che il sapere speculativo ed assoluto non è che un sublime ideale, a cui nostra mente indarno si affatica di arrivare, e che mai non potrà tradursi in realtà.

Queste osservazioni a me pare valgano a sciogliere la insorta difficoltà e conciliare il fatto dei dissidii fra le umane intelligenze col principio dell'armonia originaria dell'essere col pensiero, e colla realtà oggettiva dell'umano sapere. Dal conflitto perpetuo e sempremai rinascente delle umane opinioni in ogni ordine dello scibile taluni hanno conchiuso non darsi per noi verità oggettiva , costante ed universale , sibbene una verità meramente soggettiva riposta in ciò, che ognuno è nel vero secondo il punto di vista soggettivo e peculiare sotto cui egli sguarda e contempla le cose. Ma una tale dottrina, che in fondo è quella stessa professata dai sofisti e da Protagora che faceva la mente umana misura dell' universo , non regge , perchè vi sono delle verità , come ad esempio gli assiomi ed i principii primi del ragionamento, le quali ottengono l'unanime ed universale consentimento di tutte le menti, e che godono perciò di una natura oggettiva e superiore alle parziali ed esclusive vedute dell' intelligenza. Oltrechè se la verità fosse del tutto soggettiva , ognuno dovrebbe dichiarar vero per altri, ciò che egli giudicandolo sotto il suo punto di vista particolare dice erroneo e falso, e stabilire fra sè: per me è vera la tal cosa, per altri è vero il suo opposto. Ciò viene a dire in altri termini ,

che l'errore e la verità tornano a un medesimo. In tal caso il protestante dovrebbe dire: io sono nel vero, quando pronuncio che unica guida e supremo criterio in materia religiosa è lo spirito privato; ma il cattolico è altresì nel vero, quando sentenzia che regola suprema e giudice infallibile in materia di fede è la Chiesa romana. Questa è palpabil contraddizione.

Cause delle discordie tra i filosofi.

E giacchè mi venne quì fatta parola delle dissenzioni e dei conflitti che dividono le umane intelligenze nella cognizione della realtà universale, toccherò brevemente delle discordie dei filosofi. Taluni dal continuo conflitto di tanti sistemi filosofici contraddicentisi gli uni gli altri e distruggentisi a vicenda, o dallo spirito irascibile, battagliero e contenzioso dei metafisici han preso argomento per iscreditare la scienza filosofica, e deriderla siccome vano trastullo d'ingegni stravaganti e cavillosi, amanti più delle ciance e di sè stessi che di un sodo e verace sapere. Ma costoro non avvertono che i dissensi ed i dispareri non conturbano soltanto il regno delle scienze filosofiche, ma si riproducono in ogni ramo dell' umano sapere; non avvertono che se i metafisici dissentono tra di loro in molti punti, concordano poi unanimi in molte sentenze, che formano a così dire, il senso comune e la parte non disputabile delle razionali discipline; non avvertono da ultimo, che è meschino sofisma il loro, di aggiudicare alla scienza filosofica le colpe dei suoi non sempre fedeli e degni cultori. Io non intendo quì di erigermi a difensore della scienza che io professo; chè so bene non essere io da tanto e temerei che taluno mi ricordasse il *Nemo iudex in causa*. Piuttosto mi si concederà che io tocchi brevemente delle cause, che menano a tanta discordanza gli ingegni speculativi. Or la prima causa, se io ben veggo, de' dissensi, di cui andiam discorrendo, è riposta nell'indole medesima delle materie metafisiche oltremodo difficili e malagevoli ad essere discusse e svolte con piena satisfazione ed appagamento dell' animo. E veramente il carattere proprio e specifico dello spirito filosofico è questo, di precisare e cir-

coscrivere i concetti e le nozioni delle cose per guisa, che il loro contenuto vago ed indeterminato venga tradotto in un sistema di idee chiare, precise, rigorose e ragionate. Ora e chi non sa che fino a che si riman paghi e contenti di un concetto indeterminato è facile andare d' accordo e convenire insieme; ma tosto che si discende a precisar il concetto e sviscerarne il contenuto, allora è che si dividono le sentenze, si moltiplicano i dispareri, credendo ciascuno di rinvenire per entro a quella data nozione vaga ed oscura ciò che gli altri non veggono o non sanno vedere? Così, finchè si stà alla nozione indeterminata, doversi prestare adorazione all' Essere infinito, tutti i credenti dal voluttuoso musulmano al rigido anacoreta vanno d'accordo; ma eccoli scindersi in mille e disparate sette religiose, tostochè si discende a precisar l'idea religiosa e determinar con quai riti, con qual disciplina, con quali credenze va adorata la divinità. Ecco i politici tutti accordare insieme nel sentenziare, essere migliore quella tal forma di governo, che meglio tutela e cura la felicità dei cittadini; ed eccoli dividersi tosto, quando si tratta di determinare quale delle tante e varie forme di governo sia quella che meglio raggiunge tal supremo civile intento. Qual meraviglia adunque, se la filosofia, la quale ha per proprio di precisare e circoscrivere i concetti della realtà universale più che non deggion fare le altre scienze seconde, presenta anch'essa quella disparità di sentenze, e quella discordia di opinioni, di cui non va scevra nessuna delle altre discipline particolari [1]? Questa prima causa quì accennata riesce difficile assai, per non dire impossibile ad essere eliminata, siccome quella che risiede nell'indole stessa dello spirito filosofico e nella natura intrinseca dell'umano intendimento che non giunge a penetrar le essenze delle cose. *Vitia*

[1] Anche le matematiche (si obbietterà) hanno per iscopo di determinare e circoscrivere i concetti molteplici di quantità, e ci riescono senza punto essere divise da dissensioni e dispareri. — La quantità (rispondiamo) è concetto onninamente astratto e prodotto dalla nostra mente, la quale perciò sa di certo quello che vi abbia posto, mentre la qualità, ossia gli elementi costitutivi degli esseri, oggetto della contemplazion filosofica, son posti da *Dio* con un atto *libero* del suo volere creativo.

erunt donec homines , scrisse Tacito ; ed io dico: vi saran dissensioni finchè durerà il pensièro umano.

A questa prima causa va aggiunta una seconda, riposta nella mancanza di un vocabolario o linguaggio filosofico fisso ed universalmente accettato. Cosa singolare ! Mentre nelle scienze chimiche, fisiche e naturali i vocaboli, onde componesi il loro linguaggio , mantengonsi inalterati e conservano fisso il loro senso qual venne determinato dall' universale degli scienziati, il linguaggio metafisico per lo contrario va di continuo errando incerto e fluttuante in balia dell'arbitrio dei filosofi. Non v'ha, sto per dir, pensatore che a vece di attenersi al significato comune ed ordinario delle parole , non si arbitri tramutarne il senso pigliandole in tutt'altro significato, alieno affatto dall'intendimento universale, ed introducendo così un gergo affatto nuovo, inintelligibile ai più. Apriamo a ragion d' esempio , il Rosmini. Egli intende per intuito la facoltà di vedere o contemplar l' essere ideale, indeterminato e puro senza più ; per ragione poi intende la facoltà di applicare l' essere ideale indeterminato ai sentimenti ed agli enti reali ed ideali. (Antropol. pag. 191). Apriamo il Gioberti e vi troviamo mutato il significato di questi due vocaboli ; dacchè egli intende per intuito la facoltà di apprendere in confuso la formola ideale , *L'Ente crea le esistenze*: e per ragione la facoltà di svolgere il contenuto di detta formola. Questo stesso vocabolo *ragione* viene dai filosofi tedeschi inteso in tutt'altro significato, essendochè per Kant è la facoltà delle idee , che in sè unificano i concetti dell' intelletto; per Schelling ed Hegel è la facoltà di intuire l'assoluto. Questo mal vezzo di mutar senso ai vocaboli metafisici, di scostarci senza necessità dal comun modo di favellare , e farci una lingua od anzi un gergo da noi , invalse pur troppo a' dì nostri presso i moderni filosofi della Germania [1] , ognuno dei quali si arbitrò di crearsi un peculiare lin-

[1] In conferma di ciò arrecherò qui le parole di un giudice autorevole, Federico Schelling, che nel suo *Giudizio sopra la filosofia di Cousin* così si esprime: « I Tedeschi hanno filosofato tanto tempo da soli , che passo passo si sono » appartati dagli altri nelle idee e nel linguaggio, o dalle forme universalmente

guaggio, di modo che torna impossibile allo studioso pigliar contezza dei loro sistemi filosofici senza avere dapprima fatto un apposito studio del loro vocabolario metafisico. Or non è a dire di quanti dispareri e dissidii fra i filosofi non sia cagione quest' incertezza e fluttuazione di linguaggio, questo continuo mutar e rimutar significato alle parole, tanto che si finisce col non più capire quel che si dice. « Il poco studio, dice il Ro-« smini, che io ho fatto nelle filosofie m' ha pienamente con-« vinto, che il battagliar dei filosofi fra loro nasce le gran volte « dal non intendersi (Introduz. pag. 402) ». Tra i moderni filosofi tedeschi niuno, più di Hegel, si scostò dal linguaggio filosofico universalmente inteso, tanto che si può affermare aver egli compiuta una vera rivoluzione nel vocabolario metafisico e segnatamente in quel che riguarda la gnoseologia o teorica del conoscimento. Chi piglia in mano la logica di Hegel, trova i vocaboli idea, nozione, giudizio, sillogismo, concetto, presi in tutt' altro significato da quello in cui vennero finora pigliati dai logici o dai psicologi, intendendo per essi non più meri atti o forme dell'umano pensiero, ma i momenti, gli sviluppi e le determinazioni oggettive degli esseri e delle cose.

Questa causa, che io quì tocco, delle discordie fra i filosofi riposta nel difetto di un linguaggio metafisico fisso, preciso e determinato, può e debb' essere tolta via nell' interesse della scienza e della verità, siccome quella che dipende per intiero dall' arbitrio de'cultori delle discipline razionali. Finchè i metafisici persisteranno nel mal vezzo di volere ciascuno a modo suo riformare il linguaggio della filosofia senza necessità, non è a sperare che cessino le dissensioni, che li dividono, e ven-

« intese, giugnendo a prendere per misura del talento filosofico i gradi di allon-« tanamento dal modo comune di pensare e di esprimersi. Dopo alcuni sforzi « infruttuosi per diffondere fuori della Germania la filosofia di Kant, rinunciarono « a rendersi intelligibili alle altre nazioni, tenendosi come il popolo eletto della « filosofia, dimenticando che l'oggetto di ogni filosofia, oggetto al quale si manca « con molta frequenza, e che non dee mai perdersi di vista, è ottenere l'uni-« versale assenso, facendosi universalmente intelligibile ».

gano in accordo e consension di pareri. Di già Leibnitz aveva concepito il gran disegno di una lingua comune, universale e per tutto l'uman genere; l'ardito tentativo andò fallito vincendo forse d'assai le forze dell'umano intendimento; ma non è cosa che superi l'umana virtù lo stabilire e determinare un linguaggio filosofico fisso e costante, e l'attenersi al medesimo tranne quei pochi e rari casi in cui la necessità consigliasse di aggiungere ai già adoperati, nuovi vocaboli espressivi di nuove idee. Se il cultore della chimica si crede tenuto dal dovere stesso verso la scienza e la verità ad attenersi al senso preciso e fisso de'vocaboli contenenti la sua nomenclatura, io non veggo ragione per cui il filosofo non debba nè possa far altrettanto. Crederemmo noi che le scienze chimiche e le naturali da poco tempo in quà sarebber progredite cotanto se i dotti si fossero arbitrati di alterare di continuo il significato delle parole secondochè fosse più talentato a loro? Facciasi adunque lo stesso nelle scienze metafisiche e sarà tolta una potentissima causa che ne ritarda il progresso ed origina tante dissensioni fra i loro seguaci.

Alle due succennate cause delle dissensioni fra i metafisici è da aggiungersi una terza, non men fatale e ruinosa delle prime, riposta nello spirito di sistema ossia nell' amore cieco e smodato di una determinata dottrina speculativa. Chi si fa a parteggiare per un sistema filosofico col fermo proposito di difenderne a spada tratta i pronunciati, contrae un tal quale spirito esclusivo ed intollerante contro ogni principio che non possa acconciarsi con quello che egli professa, ed entra in discordia ed in lizza contro chiunque non la pensi siccome lui in materie metafisiche. Per me io credo, che nulla vi abbia di così alieno dallo spirito filosofico ed indegno di un libero pensatore, quanto l'arruolarsi sotto ad una data bandiera e ricalcar ciecamente le orme di un altro, venerandolo siccome unico ed infallibil maestro di verità, e giurando nelle sue parole. Chi sposa un sistema metafisico e perdutamente lo ama, viene a dire col fatto: la verità filosofica sta tutta nella dottrina del mio maestro: i suoi volumi sono il Vangelo della filosofia: chiunque ne dissente è fuori della verità, fuori della filosofia,

come non v'ha salute pel credente ch' è fuori della Chiesa; il mio maestro ha scoperto la vera, l'unica base della filosofia; egli ha toccato le colonne d'Ercole, il *non plus ultra* del mondo filosofico: tutti i pensatori e presenti e avvenire non dovranno far altro che insegnare e sviluppare la dottrina del mio autore, non però contrapporgliene un'altra diversa o contraria, perchè il supremo principio enciclopedico è già scoperto e fermato. Costoro dànno a divedere che non conoscono nemmanco quel che significhi filosofia, quel che significhi sistema filosofico: essi non s' avvedono che la filosofica verità è di sua natura universale, interminata, immensa, e che perciò mal può essere rannicchiata e chiusa nel cervello di un sol pensatore per quantunque potente ed ingegnoso: essi non s' accorgono che ogni sistema filosofico non può mai far le veci e tener luogo della filosofia, perchè è di sua natura angusto, parziale e restrittivo, altro non essendo in fondo se non un punto di vista peculiare sotto cui si colloca una mente individua nella contemplazione e nello studio della realtà universale. Il partigiano esclusivo di un sistema peculiare ha perduto quella vera libertà ed indipendenza di pensiero, senza di cui non si dà spirito filosofico; egli è schiavo di quella data dottrina che professa, e chiude l'animo ad ogni altra, invece di tenerlo aperto e pronto a ricevere la verità da qualunque labbro sia pronunziata, in qualunque libro la si contenga. Questa terza causa di disparere e di discordia fra i filosofi va tolta via; è dovere del pensatore amante della verità, l'accoglierla intera e sempre e dovunque, svestirsi dello spirito di parte e di sistema, e procedere d'accordo con tutti gli altri nella soluzione de'grandi problemi della Metafisica.

Alla difficoltà contro la realtà oggettiva delle umane cognizioni dedotta dalle dissensioni degli umani giudizii e che abbiamo cercato di risolvere, un'altra se ne potrebbe aggiungere derivata dal continuo variar degli oggetti conoscibili. È un fatto, che tutta la realtà, oggetto del nostro sapere, di continuo si trasmuta e si trasforma intorno a noi: passando per una campagna nell'invernale stagione vediamo gli alberi ignudi, squallidi e disadorni di foglie: passiamovi in primavera e nella state

ed eccoceli apparire adorni e pieni di vita; ritorniamoci in autunno e la scena della natura è mutata. Quest' assoluta e perenne mutabilità di tutte le cose venne elevata a dignità di principio ontologico da Eraclito, che pronunciava tutta natura essere in un continuo trasformarsi, in un perpetuo flusso, tutto farsi e diventare, nulla essere in realtà; e spiegava poeticamente il suo pensiero dicendo: Tu non potresti tuffarti una seconda volta nello stesso fiume, poichè il fiume si cangia e tu medesimo non sei più quel desso. Or se la realtà universale, oggetto del nostro pensiero, muta di continuo e si trasforma; come mai, ci si dirà, potrà ancora aver luogo per noi un sapere vero, reale, immutabile ed oggettivo delle cose? Rispondo che il variar degli oggetti non distrugge per nulla la realtà delle umane cognizioni precedentemente stabilita, ossia il principio della conformità o corrispondenza loro alle cose conosciute. E veramente che cosa si richiede alla realtà ed oggettività del nostro sapere? Questo solo, che le nostre cognizioni corrispondano e concordino colle cose conosciute: muti pure adunque a sua posta la natura e si trasformi intorno a noi; purchè mutino anch'essi i nostri giudizii e si affermi la realtà qual'è, quale ci si presenta in quel dato momento di tempo, in quel dato punto dello spazio, con quei dati caratteri e colle nuove forme che ha vestito, i nostri pensieri non cessano di essere concordi e corrispondenti alle cose conosciute, epperciò dotati di realtà e veracità oggettiva. Giova però avvertire che la mutabilità cade soltanto nella realtà finita e contingente, non già nella realtà infinita e divina, la quale è sempre la stessa: *praeterit figura hujus mundi*; ma *Deus heri et nunc et semper*.

SAGGI CRITICI DI LOGICA.

Saggio di Logica generale, per GIAMBATTISTA PEYRETTI prof. di metafisica nella R. Università di Torino. — Torino, tip. Speranz e Tortone, 1859.

Pubblicar nuovi trattati di logica oltre alle miriadi, che se ne divulgarono in venti e più secoli da Aristotele fino al Rosmini, non è egli un gittar tempo e fatica, e per soprappiù un voler mettere in uggia alla povera umanità l'arte gravissima del ragionare, come i sillogismi di Crisippo, scrive Luciano, avessero stomacato l'animo di Giove? E dopochè il Kant, ridotta la scienza logica ad una nuda teorica delle forme del pensiero puro, ebbe a sentenziare che l'era uscita già bell'e compiuta dal pensiero di Aristotele, come Minerva balzò armata da capo a piedi dal cervello di Giove; dopochè l'Hegel colla sua logica nuova, e straordinaria davvero, sorse a dar lo sfratto alla logica de'secoli, non è forse presunzione ed arditezza soverchia il venir fuori con altra logica modellata ancor essa sull'antico principio di contraddizione e ad un tempo intendere a novità ed originalità in siffatto genere di lavori? Eppoi, non è forse un disconoscere l'elevatezza del secolo il venir novellamente ricordando gli umili precetti del retto ragionare ad esso lui, che credesi nella scala della civiltà levato tant'alto da far senza della logica e di chi la professa? Queste ed altrettali sono le difficoltà che occorrono alla mente di chi imprenda a lavorare, ne'tempi che volgono, un'opera di logica di lunga lena e di qualche grido; pure, se si avverte, che dai tanti trattati di logica hassi ancora, come dalle leggi, a togliere il troppo e'l vano; che il

concetto logico di Kant venne dalla critica combattuto e respinto; che l'universale degli uomini non per anco seppe acconciarsi a credere con Hegel, che *l'essere ed il niente* tornino ad un medesimo, e tiene anzi contro di lui, che la contraddizione sia la più brutta cosa del mondo e nel giro del pensiero e nell'ordine della realtà, e che il secolo per quantunque incivilito ha bisogno di logica forse assai più di quel che ordinariamente si creda; se, dico, altri pon mente a tutto questo, non si lascerà da siffatte difficoltà distogliere dall'intrapresa, sol che si senta da ciò. E non se ne lasciò distogliere l'autore del *Saggio di logica generale*, che, attesi i pregi moltiplici di cui va adorno, non vuol essere dalla critica passato sotto silenzio, nè giacersi ignoto agli studiosi.

Il Peyretti professa da più anni logica e metafisica nella università di Torino, cui taluno con facile insulto ebbe a chiamar una *mummia*, non s'avvedendo che si dan mummie tali da vincere in pregio certi esseri viventi, i quali nulla avendo del proprio vivono ed invaniscono dell'altrui. Lamentando « il *lassismo* che regna a' nostri tempi nella trat- « tazione delle materie filosofiche », e giustamente pronunciando che « fuori del *rigorismo* niun sapere si può chia- « mare col nome di scienza », egli intese tutto il nerbo del suo insegnamento ad informare gli spiriti della studiosa gioventù a quel rigor di concetti ed a quella severità di pensiero, da cui s'inizia il rigor de' costumi e la severità della vita. Con siffatto lodevolissimo intendimento egli concepì i suoi *Elementi di filosofia ad uso delle scuole secondarie*, e pubblicò per primo il *Saggio di logica generale*, che rivela in lui un severo ingegno temprato alla cote di una rigidissima analisi fecondata ed avvivata da una potente sintesi. « Dir qualche cosa non per anco detta da altri e ridirne « in diverso modo qualche altra già nota è lo scopo che « nella presente opera ci proponiamo ». Queste parole, con cui il nostro autore esordisce l'opera sua, fan manifesto com'ei si avesse giusto sentimento delle condizioni presenti e de' bisogni della scienza logica, e come, comparando il già fatto col da farsi, giustamente reputasse anche in logica esser possibile l'invenzione senza punto incorrere nelle eccentricità egheliane. E veramente di trattati di logica ce n'è

un subisso: infonder in essi quel tanto di logica, di cui (cosa incredibil, ma vera) patiscon difetto; sincerare gli elementi, di cui s'incorpora essa scienza, da quelli che le sono stranieri ed organarli giusta il concetto logico supremo; sistemare e compiere parecchie classificazioni arbitrarie e monche (quelle in ispecie che riguardano il concetto, il giudizio, il raziocinio e la scienza); molti veri, che erano dispersi e disciolti nelle opere dei logici, armonizzare intorno al loro centro di unità; fare insomma, mi si passi l'espressione, una logica con logica; questo era, cred'io, il da farsi in risguardo alla scienza, di cui discorriamo, ed a questo drizzò l'animo e l'ingegno suo l'autore del *Saggio*. Ha egli sortito l'arduo intento? Ne giudicherà il colto ed onesto lettore, quando abbia meco con animo attento e riflessivo disaminata l'opera, di cui teniamo parola. Per me avviso che il *Saggio di logica generale* sia un vero lavoro scientifico raro nel gener suo, un'opera lungamente e profondamente pensata, che riempie non poche lacune nella scienza logica. Chiarezza e lucidità di idee, accuratezza somma nel definire, perspicacia nell'approfondire e nel discutere, gran potenza sistematica nel classificare, sagacia nel cogliere le più intime e più lontane attinenze tra le idee, e molta virtù comprensiva nel subordinarle e coordinarle a sistema, un pensare quasi sempre rigoroso ed esatto vestito di un linguaggio fermo e preciso, che fa bello e singolare contrasto col linguaggio proteiforme della logica di Hegel, dove il lettore viene inzampognato dall'equivocar de' vocaboli mutanti significato ad un volger di pagina, una mente conscia di sè medesima, che non dà passo senza chieder perchè, e senza posa si affatica per conformarsi ad un proceder logico, severo, ammisurato; tali sono i precipui pregi, che mi si spiegarono davanti al pensiero nella lettura del *Saggio*, pregi peregrini e pur troppo assai rari a trovarsi nelle moderne opere filosofiche, ma per ciò stesso più commendevoli. Con ciò non intendo significare, che l'opera del Peyretti sia di tutto punto perfetta e raggiunga la pienezza de' numeri (e quale mai umano lavoro può levarsi tant'alto?): da imperfezioni e da mende non va netta neppur essa, ed io toccherò di talune più giù nel chiamare a disamina alcuni punti

del *Saggio;* così non avran faccia di sospette le lodi che gli ho tributato perchè dettate da quello stesso amore di verità che mi consiglia le critiche. Volevo dir questo, che l'opera del Peyretti ha meriti tali da fermare a sè il giudicio della critica e l'attenzion degli studiosi, e che, se i dotti nelle loro scritture, i maestri nel loro insegnamento si affaticassero, come l'autor nostro, a provvedere all'ordine, all'esattezza, alla precisione, più floridi e più proficui al viver sociale tornerebbero gli studi, più raro lo scandalo di opere così dette filosofiche scompigliate e scritte con quell'avventata superficialità e leggerezza, con cui certi giornalisti politici ti schiccherano lì su due piedi un articolone trinciando giudizii sui più paurosi problemi della società. Conformemente al duplice intento della critica bibliologica, esporre i pensamenti altrui e giudicarli, io dividerò quest'articolo in due parti, espositiva la prima, in cui mi studierò di riepilogare, per sommi capi il contenuto del *Saggio*, ponendo sotto gli occhi del lettore il disegno e quasi a dire l'ossatura generale dell'opera, giudicativa o critica la seconda, dove piglierò a discutere taluni dei punti più sostanziali di essa.

Parte espositiva.

Definita la logica per « la scienza della ragione considerata nel suo esercizio », o più breve « la scienza del ragionamento », ed assegnatile due precipui uffizii riposti nell'apprenderci 1.° come il ragionamento sia fatto, e 2.° a quali regole debba esser conforme, l'autore la divide in due principali parti corrispondenti ad essi due ufficii, dette l'una logica *teoretica* perchè intenta a studiare la natura dell'intellezione ossia il come sia fatto il ragionamento, l'altra logica *pratica* perchè rivolta a dettare le regole direttive dell'esercizio della ragione.

Logica teoretica. — « A vedere come il ragionamento « sia fatto ci convien coglierlo nello stato in cui prende il « nome di *scienza*, da essa retrocedere agli *elementi* onde « risulta, e da questi ritornare alla scienza medesima.... Di « che apparisce che la logica teoretica si compone di due

« parti, di cui l'una ha per oggetto gli *elementi della scienza*,
« e l'altra, la *scienza* (p. 37) ».

A. *Elementi della scienza.* — La scienza si elementa di raziocinii; il raziocinio di giudizii; il giudizio di idea e di affermazione [1]; di che inferisce l'autore, che le cognizioni — idee, e le cognizioni — affermazioni [2] siano i due precipui elementi della scienza, e suddivide perciò questa prima parte della logica teoretica in due altre, delle quali l'una, da lui chiamata logica *ideologica*, ha per oggetto l'idea, l'altra, detta logica *tetica*, studia l'affermazione.

1. *Dell'idea.* — Avvertito il duplice significato, oggettivo e soggettivo, in cui può essere preso il vocabolo *idea*, discussa e respinta la dottrina degli ideologi *oggetticisti*, l'autore dichiara di intendere l'idea soggettivamente definendola per « una cognizione, in cui niuna affermazione è contenuta ». Procede quindi a divisare le diverse specie di idee, pigliando a basi della classificazione i due aspetti, sotto cui l'idea può venire considerata, autologico cioè ed eterologico. Autologicamente ossia in sè stessa risguardata l'idea ammette una quantità, la quale può essere intensiva o comprensione, ed estensiva od estensione, ed una qualità, che è il modo in cui nell'idea si conosce l'oggetto. Quindi l'idea quantitativamente considerata può essere semplice o composta, incomplessa o complessa, individuale o generale, ecc.: qualitativamente risguardata si specifica in chiara od oscura,

[1] Questo concetto, intorno a cui si travaglia per intiero la logica teoretica dell'autore, è ammesso dall'universale dei logici siccome una verità tradizionale, che da Aristotele passò alla scuola, donde pervenne fino a noi. Era sentenza di Aristotele, che tre sono le operazioni precipue della mente umana, concepire cioè, giudicare e ragionare. I logici interpreti e seguaci dello Stagirita aggiunsero a queste tre operazioni della mente una quarta da loro detta *metodo*, e divisero poi la scienza logica in quattro parti corrispondenti a queste quattro operazioni della mente umana ed aventi per oggetto 1.° l'idea, o concetto od apprensione, 2.° il giudizio, 3.° il raziocinio, 4.° il metodo ossia la scienza. Siffatta divisione della logica è seguita, per tacere d'infiniti altri, dal Jacquier (*Institutiones philosophicae*, Venetiis 1764), da Gassendi, da Fortunato da Brescia, da Arnauld, dall'autore delle istituzioni di logica ad uso delle scuole di Lione, ed in gran parte anche da Rosmini. Questo inesistere e questo mutuo compenetrarsi che fanno l'idea, il giudizio, il raziocinio e la scienza, è un gran vero, che trasse a sè il consenso di molte menti, ma che non fu ancora, che io mi sappia, posto in tutta la sua luce, come si vedrà nella parte critica dell'articolo.

[2] Anch'egli il Rosmini aveva distinto il conoscere *per idea* dal conoscere *per affermazione*, seguendo in ciò gli scolastici, i quali facevan differenza tra la *simplex rerum apprehensio* ed il *iudicium de re apprehensa*.

distinta o confusa, astratta o concreta, ecc. Considerando quindi l'idea eterologicamente cioè nelle sue relazioni, l'autore si fa a distinguerle in intrinseche ed in estrinseche; le prime son quelle di un'idea con altre idee, le seconde quelle che intercedono fra l'idea da una parte, il soggetto e l'oggetto dall'altra. Nelle sue relazioni intrinseche l'idea rispetto alla comprensione si specifica in identica o diversa, congruente od incongruente, essenziale od accidentale, ecc.; riguardo all'estensione, in universale o particolare; rispetto all'ordine, in sovrordinata, in subordinata ed in coordinata. Nelle sue relazioni estrinseche 1° verso l'oggetto, è positiva o negativa, completa od incompleta, fisica od iperfisica, ecc.; 2.° verso il soggetto, è innata od acquisita, pura od empirica, ecc. — Definita l'idea e classificatene le precipue specie, l'autore si propone a risolvere il tanto agitato problema della loro origine, cercando 1.° quale sia l'origine *obbiettiva* delle idee; 2.° quale ne sia l'origine *subbiettiva*. In qual modo gli oggetti danno origine alle idee? Risponde l'autore che l'origine obbiettiva delle idee vuolsi ripetere dalla relazione di presenzialità mentale delle cose, e che noi ignoriamo, in che consista siffatta presenzialità o virtù che hanno le cose di rendersi presenti alla mente. Quanto all'origine subbiettiva delle idee l'autore si muove queste due diverse domande: 1.° qual'è l'origine delle idee dal soggetto *pensante?* 2.° qual'è l'origine loro dal soggetto *conoscente* [1]? Alla prima inchiesta risponde che le idee originano da quel pensiero che ei denomina *apprensione:* quanto alla seconda dimanda, egli avverte che l'origine delle idee dal soggetto conoscente cioè da altre idee può essere una *processione* od un *nascimento*, e pronuncia che tutte le idee *procedono* dall'idea dell'essere in universale, e che *nascono* analiticamente dall'idea di Dio creatore del mondo, sinteticamente da quella dell'essere e dei predicati elementari dell'essere. — Dalla idea fa passo a dire del suo segno definendolo per una cosa, il cui pensiero sia atto a rappresentarne allo spirito un'altra pensata; ne espone sistematicamente le diverse specie pi-

[1] L'autore fa gran divario tra *pensare* e *conoscere*, divario che, come vedremo più giù, egli mantiene in tutte le parti dell'opera sua.

gliando anche qui a basi della classificazione i due aspetti, autologico ed eterologico, sotto cui può essere considerato; accenna le diverse e più rilevanti significazioni del segno; toccando quindi del linguaggio che è un sistema di segni, investiga l'origine del linguaggio articolato e quella del linguaggio grafico. Qui si fa a dimostrare che il linguaggio articolato ossia la parola non è di origine divina, nè di origine umana artificiale, sibbene un portato spontaneo della loquela adulta dei nostri protoparenti, i quali furono creati da Dio parlanti. Quanto all'origine ed alle forme progressive della scrittura, il primo linguaggio grafico fu, in sentenza dell'autore, ideologico, figurativo dapprima, poi geroglifico; da questo si venne progredendo al fonologico, che imperfetto dapprima, come sillabico, si svolse e si perfezionò nell'alfabetico siccome il linguaggio fonetico aveva adempiuti i difetti del geroglifico, e questo quelli del figurativo.

2. *Dell' affermazione.* — Siccome l'idea costituisce il primo elemento della scienza, così ne è il secondo l'affermazione che vien definita per un atto intellettivo che dall'idea procede. Per procedere logicamente l'autore giustifica anzi tutto il trapasso dall'idea all'affermazione cercando le attinenze tra l'una e l'altra e dimostrando come l'idea sia inseparabile dall'affermazione *naturale* (cioè indipendente dalla libera volontà), non però dall'affermazione *artificiale* (cioè soggetta all'impero della libertà), e come per contro l'affermazione vuoi naturale vuoi artificiale sia inseparabile dall'idea. Oggetto dell'affermazione è l'esistenza di una relazione tra un soggetto ed un aggiunto, la quale può essere di convenienza o di ripugnanza. Discutendo quindi le diverse guise di relazione ed i modi diversi in cui può essere affermata, l'autore trova qui luogo veramente acconcio di trattare della verità, cui sta contrapposta la falsità o l'errore, e della probabilità, e quindi dei due stati della mente corrispondenti l'uno alla verità, ed è la certezza, l'altro alla probabilità ed è l'incertezza la quale si specifica in opinione e dubbio. — Dall'accoppiamento dell'affermazione, con quell'idea che appellasi nozione, nasce immediatamente il *giudicio* e mediatamente il raziocinio: quindi la logica tetica avente per oggetto l'affermazione si bipartisce in teorica del giudizio ed in teorica del raziocinio.

Del giudizio. — Definito il giudizio per « una cognizione in cui si sa ed afferma che ad una cosa ne conviene o ne ripugna un'altra », accennatone l'oggetto, che abbraccia la materia del giudizio (soggetto ed aggiunto) e la sua forma (relazione di convenienza o di ripugnanza), analizzatolo nei suoi due principali elementi, la nozione e l'affermazione, quali emergono dalla definizione, l'autore si fa ad esporre sistematicamente le molteplici specie di esso giudizio prendendo le mosse dalle due maniere in cui può essere risguardato autologicamente cioè ed eterologicamente. Nel giudizio considerato in sè stesso hassi a por mente a due cose, cioè alla nozione ed all'affermazione, come nel giudizio risguardato nelle sue attinenze vuolsi aver riguardo a due sorta di relazioni, intrinseche ed estrinseche. Sotto a questi quattro principii di classificazione, principali gli uni, sottordinati gli altri, l'autore aduna le guise svariatissime di giudizi, cui c'incresce di non poter qui riferir per disteso, attesa l'indole del presente articolo. La teorica del giudizio si chiude con due paragrafi intorno al segno di esso, come nella logica ideologica la trattazione dell'idea era susseguita dalla trattazione del segno della medesima.

Del raziocinio. — È il raziocinio un complesso di giudizi fra cui ha luogo la relazione di conseguenza. Elementi del raziocinio principali sono due, la *materia* cioè e la *forma*, intendendosi per materia di esso l'aggregato dei giudizii onde risulta, e per forma la relazione di conseguenza che fra loro intercede. Siccome poi l'essenza del raziocinio sta nel rendere *esplicita* un'affermazione *implicita* così il principio che rende legittima siffatta trasformazione dell'affermazione, e che perciò è il principio formale del raziocinio viene dall'autore così formolato: ciò che conviene o ripugna ad una cosa implicitamente, le conviene o ripugna pure esplicitamente. Fa quindi passo a classificare i raziocinii. I principii *principali* di siffatta classificazione, egli avverte, sono due: l'uno autologico, l'altro eterologico. Nel prendere a considerare il raziocinio autologicamente cioè in sè stesso si dee attendere a due cose, alla quantità ed alla qualità: si considera sotto l'aspetto della quantità se si pon mente al numero dei raziocinii onde consta; si riguarda invece sotto

l'aspetto della qualità se si bada alla sua natura. Nel considerarlo poi eterologicamente conviene aver l'occhio alle sue intrinseche ed alle sue estrinseche relazioni: ciascuno perciò dei due principii principali suddividesi in altri due *subordinati*. Gittate così le basi della sua classificazione, l'autore la viene man mano lavorando e conducendo a filo di logica con tale un ordine, tale una precisione ed un processo sistematico, quali non si rinvengono, che io mi sappia, in verun altro trattato di logica nell'esporre la teorica del raziocinio. — Come l'idea ed il giudizio, così il raziocinio ha il suo segno rappresentativo, cui l'autore definisce e classifica ponendo con ciò termine alla trattazione del raziocinio.

B. *Della scienza in complesso.* — Come l'idea e l'affermazione insieme accoppiate coelementano il giudizio, come dal consertamento logico dei giudizii germina il raziocinio, così da un tessuto di raziocinii emerge il sistema gnoscologico e quindi la scienza che ne è una specie. Porgere della scienza il concetto definitivo e ragionato, ed esporne sistematicamente le varie specie, tali sono i due precipui intendimenti della seconda parte della logica teoretica. Scienza, dice l'autore, è un sistema di cognizioni discorsive logicamente vere. Dal che discende che la scienza, perchè sistema, inchiude per necessità una *varietà* di cognizioni contemperata ad *unità*; di qui i suoi due elementi *materia* e *forma*. Tocca quindi del principio della speculazione fattrice delle scienze, e de'suoi ufficii; delle parti della scienza, della sua origine, de'suoi pregi e del segno che la rappresenta. Facendosi poscia a classificare le scienze, premette un cenno storico delle principali classificazioni proposte dai filosofi, quindi avvertendo che anche la scienza, a volerne esporre sistematicamente tutte le specie, vuol essere riguardata e in sè stessa e nelle sue relazioni, pone con ciò le basi della sua classificazione derivandole anche qui, come sempre, dai due aspetti, autologico ed eterologico, del tutto logico da distribuirsi nelle sue specie. Ciò posto, nella scienza autologicamente considerata bassi a distinguere la materia e la forma: quant'è alla materia, le scienze si specificano in umane ed in divine, secondochè si travagliano intorno a verità naturali o sovrannaturali; in riguardo poi alla forma,

possono essere progressive o regressive, secondochè le cognizioni, di cui si elementano, sono intrecciate per guisa che le sovrordinate precedano le subordinate, o queste vadano innanzi a quelle, o le prime in parte precedano le seconde, in parte ne siano precedute. Che se si risguardano nel loro aspetto eterologico, e primamente nelle loro relazioni intrinseche, le scienze possono essere fra loro *logicamente simultanee* dette anche *coordinate*, e fra loro *logicamente successive*, delle quali altre sono *sovrordinate* o logicamente anteriori, altre *subordinate* o logicamente posteriori. Le relazioni estrinseche poi sono alcune oggettive ed altre soggettive. Considerate nelle loro relazioni estrinseche oggettive, cioè per rapporto al loro oggetto, le scienze sono *fondamentali* o *derivative:* quelle trattano dell' ente in genere e si riducono tutte all'*ontologia;* queste trattano dell'ente in ispecie e si bipartiscono in *teologia* ed in *cosmologia*. Omettendo qui per amor di brevità la suddivisione delle scienze cosmologiche veniamo da ultimo alle relazioni estrinseche soggettive, quelle cioè che la scienza ha verso il soggetto intelligente, che la costruisce: esse relazioni sono di due sorta; le une di mentalità pura, e son quelle che la scienza ha verso la ragione speculatrice in sè stessa considerata; le altre di mentalità mista, e diconsi quelle che la scienza ha verso la ragione risguardata nelle sue attinenze col senso. Quanto alle relazioni estrinseche soggettive di mentalità pura, le scienze si dividono 1.° in *dimostrative* ed in *inquisitive* se si pon mente allo scopo che la mente speculatrice si può prefiggere; 2.° in *deduttive* ed in *induttive* se si ha l'occhio al procedimento che essa tiene nello speculare. In rispetto poi alle relazioni di mentalità mista, le scienze diconsi altre *empiriche*, altre *trascendentali*, secondochè la ragione speculatrice le origina mediante il concorso del senso o senza la cooperazione di esso.

L' autore chiude la classificazion delle scienze colla definizione e divisione della filosofia. Questa è, secondo lui, la scienza razionale dell' ente in genere, di Dio e delle sue opere qualitativamente considerate. Da siffatta divisione emerge di per sè la divisione della filosofia in ontologia ed in metafisica, e la suddivisione di quest' ultima in teologica e

cosmologica, la quale contiene subordinate a sè molte altre discipline filosofiche secondarie.

Logica pratica. — Studiata la scienza ne'suoi elementi e nel suo insieme, e quindi fermata la natura del ragionamento nella logica teoretica, rimane a chiedere secondo quali regole debba la ragione governarsi per dare esistenza al sapere scientifico. A tale domanda risponde la logica *pratica*, detta altresì metodologica per ciò appunto che ha per oggetto il metodo logico. Or siccome la speculazione può essere indirizzata o a dar origine alla scienza nella mente stessa di colui che specula, o a dar origine alla scienza nelle menti altrui, di qui insorge la necessità di due specie di metodo logico, autodidattico l'uno, eterodidattico l'altro; epperò la logica pratica, siccome quella che ha per oggetto il metodo, viene anch'essa a bipartirsi in *autodidattica* ed in *eterodidattica*, intenta quella a dettare le regole che altri dee seguire nel dar origine alla scienza in sè stesso ossia nel formarla, questa a prescrivere le norme da mettere in atto per dar origine alla scienza in altrui, ossia nell'insegnarla.

A. *Logica pratica autodidattica*. — Avuto riguardo alla natura finita e quindi fallibile della ragione umana, la logica autodidattica debbe dettare due ordini di norme, rivolte le une a restringere il dominio dell'errore e quindi diminuire il numero delle conosconze erronee, le altre a dilatare l'impero della verità e quindi accrescere il numero delle cognizioni conformi al vero. Due adunque sono gli ufficii, cui debbe adempiere la logica autodidattica, e quindi due le parti, che si possono denominare l'una logica autodidattica *negativa*, l'altra logica autodidattica *positiva*.

1. *Logica autodidattica negativa*. — Che cosa sia l'errore, quale ne sia la sede e come si specifichi, l'autore lo ha già detto nella logica tetica. Investigare dell'errore le cause e cercarne i rimedii, sono i due punti che imprende a discutere nella logica negativa. Scrutando dapprima le cause dell'errore, l'autore le classifica in *universali* ed in *particolari*. Quanto alle cause universali, ogni errore nasce in ultimo dai limiti che circoscrivono la nostra ragione. Le cause particolari poi sono *interne* od *esterne* secondochè hanno la

loro sede dentro o fuori del soggetto che lo commette. Il soggetto, che incorre nell' errore, è l'anima umana, in cui trovansi tante cause di errore quante sono le sue potenze; e qui l'autore chiama a rassegna le tante e molteplici cause interne dell'errore basando la loro classificazione sulla classificazione stessa delle nostre potenze. Quant' è alle cause esterne, esse sono materiali le une, immateriali le altre: le prime si dividono in dirette (*vizioso temperamento e stato morboso del corpo*) ed indirette (*infelicità di clima e soverchio d' alimenti*); le seconde sono altre eccitanti (*abuso del linguaggio e del ridicolo*), altre disponenti (*autorità errante*, *mal esempio*). Fermate le cause dell'errore passa l' autore ad additarne i rimedii, cui egli espone e specifica conformemente alle diverse specie di cause accennate.

2. *Logica autodidattica positiva.* — Guidar l'intelligenza a conoscer il meglio che è possibile 1.° l'oggetto del quale essa imprende a formare la scienza, e 2.° il valore delle cognizioni che va man mano acquistando intorno al medesimo, tale è il duplice ufficio della logica positiva, la quale perciò si divide in *euristica* ed in *critica*.

Allorchè la mente si pone a speculare intorno ad un oggetto per formarne la scienza, può o *trovare il vero da sè*, *od imparare dagli altri;* epperò la logica euristica abbraccia due guise di metodi, inventivo l'uno, autoritativo l'altro. — Cominciando a dire del metodo inventivo, esso consta di due ordini di regole, concernenti le une la speculazione, le altre la scienza. Al primo complesso di norme può imporsi il nome di metodo *dianeologico* (da διάνοια, pensiero): il secondo può appellarsi metodo *gnoseologico* (da γνῶσις, cognizione). A meglio chiarire questa suddivisione del metodo inventivo, ragion vuole che io accenni qui la differenza, che l'autore fa tra pensare e conoscere, ed il parallelismo che stabilisce fra la serie dei pensieri e quella delle cognizioni. Il pensiero è, per lui, un'intellezione ordinata a rendere una cosa presente allo spirito o a meglio rappresentare allo spirito una cosa che già gli è presente; invece la cognizione è un' intellezione, in cui si ha una cosa presente allo spirito. Il pensiero adunque è, come a dire, una causa, di cui la cognizione è un effetto; quindi al pensiero in genere corri-

sponde la cognizione in genere, ed alle varie specie dell'uno le diverse specie dell'altra; e siccome il pensiero esplicandosi si specifica in apprensione, attenzione, osservazione, esplicazione e speculazione, così a questa serie progressiva di elementi cogitativi o pensieri fa rispondenza una serie parallela di elementi conoscitivi o cognizioni, cioè all'apprensione l'idea, all'attenzione la percezione, all' osservazione il giudizio riflesso, all' esplicazione il raziocinio, alla speculazione la scienza. Tal distinzione tra pensare e conoscere, che l'autore mantiene ferma in tutto il corso della sua logica teoretica, s'inviscera altresì nel corpo della logica pratica e segnatamente nella parte euristica di essa, che stiamo ora esponendo. Poichè nella trattazione del metodo inventivo dianeologico si espongono le norme direttive della speculazione considerata da prima in totalità, poi nelle sue parti, che sono l'attenzione e la riflessione; la quale contiene come due momenti a sè subordinati, l'osservazione e l'esplicazione. Il metodo inventivo gnoseologico poi contiene le regole della scienza considerata in totalità, poi quelle della scienza risguardata nelle sue parti principali, materia e forma. Le regole concernenti la materia della scienza risguardano le une la cognizione discorsiva diretta, cioè la percezione, che trae origine dall'attenzione, le altre la cognizione discorsiva riflessa, la quale si specifica in giudizio e raziocinio, perchè la riflessione, che la origina, si esercita come osservazione e come esplicazione. — Facendo passo dal metodo inventivo al metodo autoritativo, seconda parte della logica euristica, l'autore avverte anzi tutto che nell'acquisto delle cognizioni l'opera altrui può esserci di giovamento in due modi, 1.° come *testimonianza*, e 2.° come *istruzione;* epperò le regole costitutive del metodo autoritativo risguardano altre le cognizioni che si acquistano per mezzo dell'altrui testimonianza, ed altre le cognizioni che ci procacciamo per mezzo dell'altrui istruzione.

Alla logica euristica tien dietro, siccome seconda parte della logica autodidattica positiva, la logica critica, che ha per intento di ammanire il criterio logico mercè cui fermare il valore delle cognizioni che si vanno man mano acquistando nella costruzion della scienza. La teorica del criterio logico esposta dal nostro autore è per ampiezza assai diversa da

quella degli altri filosofi; poichè il criterio logico non è solo, in sua sentenza, un indizio per cernere il vero dal falso, ma altresì un mezzo per sincerare le cognizioni vere dalle probabili, le oscure dalle chiare, le distinte dalle confuse, le logicamente ordinate dalle disordinate, le perfette insomma dalle imperfette, essendochè non tutte le cognizioni acquistate rispondono all'ideale della cognizion razionale, e la scienza perfetta può solo elementarsi di cognizioni vere, chiare, distinte e logicamente ordinate. Conformemente ai due elementi della scienza, materia e forma, l'autore distingue il criterio logico in materiale ed in formale; e perchè a comporre la materia della scienza entrano idee ed affermazioni, il criterio materiale si suddivide in ideologico ed in tetico. Nella scienza non potendo entrare che idee *chiare* e *distinte*, il criterio ideologico viene dall'autore diviso 1.° in criterio della chiarezza, che egli ripone nell'Impossibilità di scambiare l'oggetto, onde si ha l'idea, con un altro, 2.° in criterio della distinzione, da lui collocato nell'impossibilità di scambiare uno con un altro gli elementi dell'oggetto onde si ha l'idea. A far parte della scienza non possono ammettersi che affermazioni conformi al vero; ed il criterio tetico, che intende per appunto a sincerare le vere dalle false affermazioni e dalle probabili, viene dall'autore riposto nella impossibilità di pensare la relazione opposta a quella che si afferma. Da ultimo il criterio formale, indiritto ad assicurarci se nelle cognizioni acquistate vi sia quell'ordine logico, in cui la forma della scienza risiede, viene dall'autore collocato nell'impossibilità di spostarne una qualunque senza rendere in qualche parte ineffettuabile o saltuario il trapasso della ragione dall'una all'altra.

B. *Logica pratica eterodidattica.* — Rimane a dir breve della logica eterodidattica, la quale chiude la trattazione della logica pratica, e con essa l'intiero volume. Oggetto della logica eterodidattica è l'esposizione sistematica delle norme, a cui vuol essere conformata la comunicazion della scienza, ossia l'istruzione, la quale potendo essere bilaterale od unilaterale, assegna alla logica eterodidattica due uffici e quindi la bipartisce in 1.° metodica dell'istruzione bilaterale, ed in 2.° metodica dell'istruzione unilaterale. Nella prima di

queste due parti si espongono le regole direttive della conversazione e della disputa, essendo questa e quella due specie di discussione, organo dell'istruzione bilaterale. Nella seconda parte risguardante l'istruzione unilaterale, ossia l'insegnamento in senso stretto, l'autore, classificate dapprima le forme diverse che può vestire esso insegnamento, espone le regole dell'ammaestrare cui egli riduce a due ordini, concernenti le une il sapere in sè stesso considerato, le altre la scienza considerata in relazione col discepolo a cui vuol essere comunicata.

Io mi sono studiato di riassumere qui adunata entro a brevi confini l'ampia materia sparsa per entro al diffuso volume del *Saggio di logica generale*. Intanto dalla configurazione del disegno dell'opera delineato qui in digrosso ma pur il più fedelmente che per me si è potuto, il lettore avrà, credo, raccolto il concetto dell'intiero edificio con tanta maestria dall'autore condotto e lavorato con tale una fatica da disgradarne un tedesco. Rimane a pronunciar giudizio intorno al valore scientifico dell'opera esposta: il che tenteremo di fare nella parte critica di quest'articolo.

Parte critica.

In omnibus respice finem. Questo adagio, che è la formola generica del gran principio teleologico informativo della vita operativa, vuol essere altresì il supremo canone direttivo della critica bibliologica. Il perchè a chi piglia a discutere un'opera sientifica, corre il debito di por mente anzi tutto al fine, che l'ha dettata, e ad esso tenendo mai sempre intento lo sguardo commisurare tutti i giudizi, che viene man mano pronunciando intorno al valore scientifico della medesima, sicchè cadano aggiustati e non falliscan il segno. Or quale sia l'intendimento, che dettò al nostro autore il suo *Saggio di logica generale*, ce lo rivela egli stesso là dove scrive che ei non ebbe in animo di distendere un libro *esclusivamente scolastico*, ma intese di fare « un lavoro che « fosse sibbene indirizzato in ispezialità alle scuole, ma potesse « eziandio tornar utile agli studiosi in generale (pagina 6) ».

Quindi ragion vuole, che in questa parte critica del mio articolo io pigli a giudicare il *Saggio*, 1.° come libro di testo per l'insegnamento della logica nelle scuole secondarie; 2.° come opera scientifica.

I. Per ben determinare il valore e l'eccellenza di un libro di testo per l'insegnamento della logica hassi a por mente se e quanto esso risponda al fine, per cui vien dato nelle scuole secondarie l'insegnamento di essa logica. Or quale è, o dirò meglio, qual debb'essere lo scopo, a cui va rivolto l'insegnamento di questa scienza nelle scuole secondarie? Non altro certamente che questo: svolgere e rinvigorire nelle giovani menti la facoltà logica, porle in grado di pensare da sè, inspirare ne' giovani la consapevolezza della loro forza mentale per mezzo della teoria della scienza logica, e questa stessa teoria tradurre in abito pratico ausandoli a recare ne'loro ragionari quella sicurezza di vedute quel rigor, logico, quell' ordine e quella precisione, in cui solo risiede la compitezza del ragionamento. Ora il *Saggio di logica generale* è esso disteso in guisa che risponda a così alto e nobile fine? Chi lo legge e lo disamina con la debita diligenza ed accuratezza, non può non riconoscervi che l'autore in tutto il corso dell' opera sua mostrasi profondamente compreso del sentimento della nobil missione assuntasi, che egli tiene del continuo rivolto lo sguardo della mente all' arduo fine, a cui va indiritto l'insegnamento della logica, e non lascia nulla di intentato per arrivarvi. Aggiungasi (dote questa non comune pur troppo a molti libri di testo) che l'autore confortando col proprio esempio [1] le regole di ben ragionare, studiasi di porgere agli studiosi, attuata nel suo trattato, la teoria logica, che viene esponendo, tanta è l' accuratezza che egli spiega nel definire e nel discutere, tale l'ordine logico con cui procede dall' una all'altra questione, tale lo spirito razionale e sistematico a cui sono informate le sue classificazioni, tanta la cura e lo studio che egli pone per introdurre nel suo *Saggio* quel rigor logico, di cui patiscon difetto tante produzioni scientifiche moderne, e fuori

[1] « Non basta, egli dice, insegnare colle parole il modo di ben ragionare; ci « vuole anche l' esempio (pagina 506) ».

del quale niun sapere, siccome egli giustamente avverte, si può chiamare col nome di scienza.

Fatta la debita estimazione di tutte queste cose, parmi di aver fondata ragione di pronunciare, che il *Saggio di logica generale* se non effettua in sè l'ideale tipico di un libro di testo, vi si accosta non poco e forse assai più di tanti altri trattati, attesa la precisione e l'accuratezza somma con cui è disteso, ed il rigore scientifico di cui è improntato. Taluno troverà forse di che appuntare in esso l'aridità e secchezza di forma con cui è dettato, temendo non forse i giovani, offesi dalla disamena stesura del libro, non ne vengano tratti a disamare una scienza, che lor si presenta in aspetto alquanto ruvido e scapigliato. L'appunto a me par che non regga, perchè viensi a confondere gli uffici di un libro di testo con quelli a cui debbe adempiere l'insegnante che lo spiega e lo espone. Un manuale scientifico vuol essere disteso in forma scientifica: lo che a più forte ragione va inteso di un trattato di logica, dovendo esso portare esemplati in sè quella esattezza di pensiero, quella precision di idee, quell'ordine e quel rigore logico che debbe trasfondere nelle menti ai giovani studiosi. Un libro di testo per l'insegnamento della logica debbe offrire alla mente del giovane l'ossatura del ragionamento nella sua schietta nudità: spetta all'insegnante rimpolpar questo scheletro con acconci e svariati esempi e specialmente con esercizi dialettici maestrevolmente condotti, ed avvivarlo con una parola animata, calda dell'amor della scienza, intelligente e tale che sappia acconciarsi all'apprensiva de' giovani e penetrar nei loro intelletti. In mano ad un abile e valente maestro, che faccia il dover suo, un buon trattato, per quantunque arido nella forma, entrerà in grazia ai giovani, i quali assaporatone il benefico sugo rivolgeranno ad esso le parole del poeta:

« Che se la voce tua sarà molesta
« Nel primo gusto, vital nutrimento
« Lascerà poi quando sarà digesta [1] »

Non adunque per la rigidità e severità della forma con

[1] DANTE. *Paradiso*, canto XVII, v. 130.

cui è disteso, va censurato il *Saggio*. Però fra i pregi non pochi che lo adornano, v'ha al veder mio, un difetto da cui lo desidererei emendato, e sta nell'essersi l'autore più del convenevole diffuso nella trattazione di alcune materie, che per essere troppo remote di loro natura dalla pratica applicazione a me pare non trovino luogo acconcio in un trattato di logica *ad uso delle scuole secondarie*. A ragion d'esempio, la teorica del sillogismo sembrami spinta tropp'oltre assai più che nol comporti l'indole di un trattato di *filosofia elementare*; essa è condotta con molta finezza di critica ed avrebbe di che far bella mostra di sè in un lavoro rivolto all'universale dei dotti; *sed nunc non erat his locus.* Il tempo che ci vorrebbe (e non è poco) per ben apprendere ai giovani le sei figure ed i sessantaquattro modi del sillogismo categorico, le regole per riformarlo, i sedici modi del sillogismo ipotetico di primo ordine, potrebb'essere assai più proficuamente consacrato in esercizi dialettici per impratichir gli studiosi od addestrarli al sicuro possesso di quelle regole che sono d'immediata e vicina applicazione. La dialettica delle scuole eccelleva per rigor di analisi, per esattezza di pensare, per precision di idee; ma questi ed altri suoi pregi erano offuscati da un grave difetto, quello cioè di tener la logica siccome fine a sè, e non già come semplice strumento e mezzo al Vero; ond'è che invece di commisurare e rivolgere la scienza logica all'arte logica, la teoria raziocinativa alla pratica, si subordinava e si sacrificava bene spesso questa a quella; di qui il discredito in cui cadde da poi. Imitiamo i pregi e le virtù della scolastica; ma non rinnoviamone gli errori ed i difetti.

Gli è vero, che per difendersi da quest'appunto l'autore potrebbe richiamarci al canone direttivo della critica bibliologica da noi superiormente stabilito e dirci: *Respice finem.* Non fu mio animo, potrebbe dirci, di fare *un libro esclusivamente scolastico*, ma un lavoro che sebbene *indirizzato in ispezialità alle scuole*, potesse *eziandio tornar utile agli studiosi in generale*; epperò avuto riguardo a questo secondo mio intendimento non par censurabile la misura da me tenuta nella trattazione della teorica del sillogismo. Sta bene, rispondo io; ma la cosa non è più giustificabile se si pon

mente all' altro intendimento che l' autor si propose di scrivere un libro di testo per l' insegnamento della logica nelle scuole secondarie, libro che, attesa l' indole sua, dovrebbe contenere ristretta entro a ben più brevi confini la teorica del raziocinio ed omettere que' punti, che son di poco momento e troppo remoti da ogni pratica applicazione, quale sarebbe per appunto la trattazione dei modi del sillogismo ipotetico, che l' autore stesso candidamente dichiara di poca importanza. Il *Saggio* adunque mal comporta come libro scolastico ciò che non disdirebbe ad esso come lavoro scientifico rivolto ai dotti; onde i due diversi intendimenti, cui ebbe in mira l' autor nel dettarlo, rimangono, a me pare, inconciliati per quel che riguarda il punto che stiamo annotando. Però questa lieve censura, che qui moviamo al *Saggio*, non detrae al merito intrinseco e sostanziale del libro, e ben la può perdonare il critico in grazia dei molti pregi, che lo adornano applicando al nostro caso il detto del Venosino:

« *Verum ubi plura nitent in carmine, non ego paucis*
« *Offendar maculis* ».

Riconosciuto per tal modo il valore e la bontà del *Saggio* come libro scolastico, sorge di per sè la questione di fatto se esso possa con felice successo essere adoperato come libro di testo per l'insegnamento della logica nelle *nostre* scuole secondarie. A ciò rispondo ricisamente che no. Non se l' abbia a male il valente ed infaticabile professore; chè io mi affretto a soggiungere, non essere di ciò cagione il suo commendevol trattato, ma doversene richiamare in colpa il sistema d' istruzione che vige di presente appo di noi. Lo dico a malincuore, ma pur schiettamente, le materie filosofiche sono assai sconvenevolmente distribuite nelle nostre scuole liceali, e l' insegnamento della logica segnatamente versa in così tristi condizioni, che un professore (e parlo per prova) il quale pigli a svolgere alla sua scuolaresca un buon trattato di logica fatto a dovere e nella sua integrità, tosto s' avvede che a lui falliscono il tempo e l' opportunità per esaurirne il contenuto ed impratichirne i giovani; ond' è che vedesi costretto di troncar a mezzo l' impresa disperando

di poterla condurre a bene. Chi conosce per prova il nostro sistema attuale d'istruzione secondaria, è costretto a riconoscere, che l'insegnamento della logica per una strana complicazione di casi ed avvicendarsi di cagioni, è omai ridotto a proporzioni così meschine e manchevoli allo scopo, che (a dire il vero, anche a costo di spiacere a taluni) pare omai abbiano i nostri legislatori smarrito il giusto concetto di esso insegnamento e perduto di vista il fine a cui debb'essere indiritto. Io ritornerò forse altra volta sull'ingrato argomento: qui mi basti avvertire che, stando all'attuale ordinamento delle materie scolastiche liceali, il tempo assegnato alla esposizione della teoria del ragionamento nella sua giusta misura, è scarso assai, e manca affatto per compiere quegli esercizi di dialettica pratici ed orali che, sviluppando la facoltà raziocinativa, fecondano ed assicurano la stessa teoria, e senza de' quali l'insegnamento della logica fallisce al proprio intento. Vede adunque il Peyretti, se io non aveva ragione di pronunciare, che in un sistema d'istruzione qual è il nostro, in cui la filosofia si vuole ammanita a dosi omeopatiche, il il suo *Saggio*, e, dirò altresì, il suo *Compendio di logica generale* non può essere con felice successo adoperato a libro di testo nelle *nostre* scuole secondarie. L'autore, anzichè acconciare il suo libro al presente sistema d'istruzione, ed immeschinirlo alle sconvenevoli proporzioni in cui è angustiato l'insegnamento della logica, amò meglio informarlo all'ideale di un libro di testo: di che merita lode, non già rimprovero. Egli ha fatto in ciò il dover suo; tocca a coloro che hanno in mano le sorti della pubblica istruzione riparare agli sconci del sistema e ristaurare l'insegnamento della logica sollevandolo dalle grettezze in cui giace fatto poco men che inutile, perchè senza scopo.

II. Discusso il valore del *Saggio* come libro scolastico, passiamo a giudicarlo come lavoro scientifico indirizzato agli studiosi in generale. L'indole del presente scritto non ci consente di instituire una minuta analisi critica su tutte le parti di cui l'opera va composta: basterà all'uopo chiamare a disamina il concetto sostanziale che tutto informa il *Saggio*, ed il modo con cui l'autore l'ha svolto, toccando per incidenza solo e subordinamente di alcuni punti secondari, che ne parranno degni di considerazione.

Il progresso sistematico del sapere, che avvincolando fra loro tutte le scienze rende armonica ed una l'enciclopedia in mezzo alla sua svariata moltiplicità, richiede che quando altri piglia a trattare qualche scienza particolare, porga fin dalle prime tale un concetto definitivo della medesima, che valga a circoscriverne l'ambito, ad assegnarle i confini, a precisarne l'adeguato obbietto, sceverando ciò che le appartiene in proprio da ogni altro elemento a lei straniero e pertinente ad altre scienze. Ora disaminando il concetto della scienza logica, su cui l'autore lavorò il suo *Saggio*, a me sembra che egli non abbia per bene sceverata la natura propria della logica da quella della glossologia, della psicologia e dell'ideologia, incorporando in quella elementi che spettano al dominio di queste. Muovendo dalla greca etimologia del vocabolo *logica* che può del paro significare e *ragione*, e linguaggio o *discorso*, fa della logica la scienza del ragionamento inteso non solo come pensiero e cognizione, ma altresì come parola: quindi egli assegna ad oggetto della logica non solo il ragionamento interno o mentale, ma ben anco la parola considerata come segno e strumento del pensiero, sebbene, per non scindere l'unità della scienza logica, tenga la parola per oggetto secondario della medesima, e consideri il pensiero siccome oggetto primario di essa. Questa guisa di concepire la logica non è nuova, e l'autore stesso ce la dà siccome una definizione etimologica e tradizionale. L'ambiguità etimologica del vocabolo *logica* menò i filosofi a due discrepanti sentenze intorno alla natura di questa scienza, essendochè gli uni assegnaronle ad oggetto essenziale ed adeguato il ragionamento interno o mentale, e ad oggetto accidentale e parziale il ragionamento esterno ossia la parola; gli altri tennero il contrario. La prima di queste due sentenze venne professata dall'universale dei logici antichi e moderni, e con essi concorda il nostro autore; la seconda venne propugnata e svolta in modo particolare da Hobbes. Ora io tengo, che il trattare della parola siccome segno delle diverse intellezioni (idea, giudicio, raziocinio, scienza), e segnatamente poi l'investigar l'origine del linguaggio non sia di spettanza della logica, come fa l'autore, ma appartenga in proprio alla glossologia ed alla grammatica gene-

rale. Io non nego già che il pensare ed il parlare siano due cose per natura congiunte ed indivise; e sebbene io non ispinga la cosa sì oltre da ridurre, come fece Condillac, l'arte del ragionare ad una lingua ben fatta, o da credere col Tracy che far progredire una scienza torni ad un medesimo che perfezionarne la lingua, pure io non disconosco le attinenze che intercedono fra il pensiero e la parola. Solo io avverto, che quest' argomento, che altri potrebbe addurre a sostegno della sentenza da noi combattuta, derivato dagli stretti rapporti fra il pensiero e la parola, non prova nulla perchè prova troppo, essendochè tutto si connette nell'ordine del pensiero come nel giro della realtà, e se ad una scienza fosse lecito trascendere il proprio oggetto ed esercitar le sue indagini sovra l' oggetto di un' altra per la ragione che l'oggetto della prima collegasi strettamente con quello della seconda, la distinzion tra le scienze molteplici sarebbe ita, e la confusione nel campo dello scibile fora inevitabile. A ragion d' esempio, quale mai più intima colleganza fra l' animalità e la spiritualità nel composto umano? Pure la fisiologia non va perciò confusa colla psicologia, malgrado le profonde attinenze fra l' oggetto dell' una e quello dell' altra: la fisiologia vuol essere sibbene unita colla psicologia, non perdendo mai di vista nè disconoscendo l' intimo legame della vita animale (suo oggetto) colla vita spirituale (oggetto della psicologia) nell' uomo in tutto il corso del suo procedimento; ma debbe ad un tempo tenersi distinta dalla psicologia stessa, non trattando di proposito veruna delle questioni che si attengono all' anima *umana*, oggetto della psicologia.

Questa considerazione fatta intorno alla distinzione specifica delle scienze fra di loro, la quale ne conduce a togliere dal dominio della logica le questioni relative al linguaggio per assegnarle alla linguistica ed alla grammatica generale, ci guida a muovere due altri appunti al concetto che l' autore si è formato intorno alla natura ed all' oggetto comprensivo della logica. Definendo egli la logica per la scienza del ragionamento, o, più esplicitamente, della ragione considerata nel suo esercizio, inchiude nella cerchia della medesima anche la trattazione delle operazioni dell' intelligenza, ossia,

per dirlo in suo linguaggio, delle intellezioni *pensiero*. Ma è chiaro che se spetta alla psicologia il discorrere di questo medesimo argomento, non lo si può assegnare al dominio della logica senza mischiar fra di loro due scienze differenti e distinte per quantunque collegate insieme. Lo stesso è a ripetersi della questione risguardante l'origine delle idee, che l'autore discusse nella sua logica e che è di spettanza dell'ideologia e della metafisica gnoseologica.

Non ignoro che da molti cultori e trattatisti di logica la teoria psicologica delle operazioni intellettuali viene incorporata in questa scienza come parte integrale della medesima, attesa la stretta connessione che intercede fra la trattazione degli atti dell'intelligenza e la ricerca delle leggi dialettiche che li governano. Così ad esempio lo Charma sentenziando che, prima di cercare la legge a cui un agente debb'essere sottomesso, vuolsi conoscere l'agente stesso, divide la logica in due sezioni, che sono: 1.° la teorica dell'intelligenza, 2.° la sua legislazione: nel che fu seguito da Duval-Jouve il quale avvertendo che le leggi logiche vogliono essere derivate dall'analisi psicologica dei fatti dell'intelligenza, assegna ad oggetto comprensivo della scienza logica non solo la direzione dell'intelligenza, ma lo studio altresì della medesima. Ma senza punto disconoscere la connessione che intercede fra lo studio degli atti intellettuali e la ricerca delle leggi logiche che li dirigono, essa connessione importa sibbene un nesso strettissimo fra la psicologia e la logica, e mostra il sussidio che mutuamente si prestano, ma non prova per nulla che la teoria psicologica delle operazioni intellettuali debba far parte integrante della logica: un medesimo argomento non può ad un tempo appartenere al dominio di due scienze distinte, quali sono la logica e la psicologia; onde la sentenza, che stiam confutando, importerebbe un'invasione della logica nel campo della psicologia, mescendo insieme due scienze che van tenute distinte. Lasciando adunque alla psicologia la trattazione delle operazioni dell'intelligenza, io avviso che il concetto comprensivo della logica vada sincerato da ogni elemento psicologico, linguistico, ideologico e metafisico, restringendone il dominio allo studio

delle forme del pensiero in relazione colla realtà universale, e delle leggi dialettiche che le governano [1].

L'autore, nel fermare il concetto definitivo della logica e determinarne l'intrinseca natura e l'obbietto proprio ed adeguato, pigliò consiglio dall'etimologia del vocabolo, e dalla maniera tradizionale di trattare la logica, quale si trasfuse dall'*Organo* di Aristotele nella più parte delle opere che trattano di questa scienza, ond'egli diede le sue due definizioni della logica, (*scienza del ragionamento; scienza della ragione considerata nel suo esercizio*), non per interamente nuove, ma siccome *etimologiche* e *tradizionali*. Fu questa, al creder mio, la cagione che lo impedì dal veder giusto nella schietta e genuina natura di questa scienza estendendone il dominio ad obbietti che le sono estranei e spettano più propriamente ad altre discipline. Io tengo in quel conto che loro si addice e l'etimologia e la tradizione; ma porto opinione che non siano nè l'una nè l'altra guide sicure ed uniche al rintracciamento del vero, e che quando si tratta di segnare l'indole di una scienza, precisarne i confini e determinarne il posto nel giro dello scibile, più che all'etimologia ed alla tradizione abbiasi a por mente al grado di sviluppo a cui è pervenuta quella data scienza, comparata con quello delle altre scienze ad essa contermini ed affini. La ragione di questa mia asserzione sta nel processo progressivo dello scibile; poichè se si avverte al movimento evolutivo, che percorrono le scienze speciali nella loro formazione, vi si rinviene questo fatto, che una scienza, sola ed unica nella sua origine primitiva, si svolse in una moltiplicità di più altre secondarie, che da essa dispiccaronsi come rami diversi da un sol tronco comune; lo che successe per opera della riflessione scientifica, la quale dirompendo quell'idea composta, che da prima formava l'oggetto di una scienza sola, in più altre idee elementari, fecele centro ed oggetto di studio e di meditazione speciale ed assegnando loro una esistenza individua distinta da quella dell'idea-madre, le trasformò elaborate e svolte in altrettante scienze

[1] Prego il lettore a voler qui ricordare quanto ho scritto su questo punto discorrendo della logica del Bonghi, perchè non venga franteso il mio pensiero intorno alla natura di questa scienza.

speciali distinte dalla scienza comune, in cui erano implicitamente contenute, sebbene mai sempre collegate colla medesima. Ora è chiaro che compiuto questo processo genesiaco, le idee molteplici che stanno a principii genetici delle scienze speciali novellamente formate, non fanno più parte integrale della scienza primitivamente unica, del cui principio genetico erano da prima semplici elementi, mentre acquistaron da poi una propria esistenza ed individualità; è chiaro perciò che chi, nel definir la natura della scienza che si svolse in più altre e nel circoscriverne l'ambito ed il dominio, pigliasse le mosse dall'etimologia del vocabolo che la esprime, e dalla tradizione che se ne conserva nelle opere che la espongono, verrebbe ad estenderne più del dovere il dominio attribuendole elementi che più non le appartengono o confondendo la materia sua con quella propria di altre scienze speciali e distinte. Così, a ragion d'esempio, la fisica era ne' suoi primordi, quale la denota l'etimologia stessa del vocabolo, la scienza della natura sensibile e racchiudeva nel suo seno un misto di cognizioni relative all'equilibrio dei corpi, alle forze ed ai corpi della natura, all'analisi degli elementi costitutivi delle sostanze materiale, ai corpi celesti, ecc. Ma bentosto la fisica andò ampliando la distesa del suo dominio tant'oltre, da non poter più essere studiata siccome una scienza sola speciale; le idee che giacevano incomposte nel suo seno vennero coltivate a parte, e fatte ciascuna centro di altre idee elementari, acquistarono un' esistenza propria e distinta; ne uscirono varie altre scienze speciali, la meccanica, la chimica, la mineralogia, la botanica, l'astronomia, ecc.; e col crescere successivo di queste scienze particolari, si andò sempre più restringendo il campo della fisica generale antica, tantochè piglia di presente il nome di *fisica propriamente detta*, e non comprende più altro che la fisica de' corpi ponderabili, le teorie del magnetismo e dell'elettricità, e l'ottica, sebbene alcuni ne restringano di più ancora la sfera, togliendo dal suo dominio le teorie degli imponderabili per farne altrettanti rami di scienze speciali. Chi adunque imprendesse a trattare la fisica moderna, giusta il concetto che gli viene fornito dalla etimologia del vocabolo e dalla tradizione, disconoscerebbe il processo evolutivo della

fisica antica, e con esso l'esistenza propria e distinta delle diverse scienze speciali che intorno alla natura sensibile si travagliano, considerata sotto diversi riguardi.

Applicando queste generali considerazioni alla questione che abbiam per le mani, dico che il concetto determinativo della natura della logica non va esclusivamente derivato nè dall'etimologia del vocabolo, nè dalla maniera di trattare questa scienza, che tennero molti de' suoi cultori premendo le orme segnate dall'*Organo* di Aristotele, sibbene dall'etimologia e dallla tradizione temperate, e messe in armonia col sistema attuale dello scibile. Ora, avendo l'occhio al sapere qual è di presente sistemato, si scorge che v'ha una scienza speciale, la linguistica o glossologia, la quale si travaglia intorno alla natura costitutiva della parola studiandone l'origine primitiva e le forme diverse che assunse nel suo processo evolutivo presso le diverse nazioni; dunque la trattazione dell'origine del liguaggio non è del dominio della logica; si scorge che v'ha una scienza speciale, la grammatica generale, che esercita le sue indagini intorno ai diversi uffici, che adempie la parola ne' nostri discorsi come segno delle diverse guise delle nostre intellezioni; dunque la teorica dei termini e delle proposizioni non va compresa nell'ambito della logica; si scorge esservi una scienza speciale detta psicologia, che ha per proprio di studiare la natura delle potenze umane e gli atti per cui queste si manifestano considerati però in sè stessi ossia soggettivamente, non già in ordine all'oggetto a cui sono indiritti; dunque lo studio delle operazioni dell'intelligenza trascende i confini della logica; si scorge che esiste una scienza speciale, la metafisica, che nella sua parte gnoseologica od ideologica perscruta la natura e l'origine delle idee; dunque siffatta questione non debbe far parte della logica. Parmi adunque a sufficienza chiarito, che nel determinare la natura e l' oggetto proprio della logica, debbasi pigliar norma altresì dal sistema attuale del sapere, e non già dalla sola tradizione, la quale, non che giovare all'uopo, ci menerebbe a travisar l'indole di questa scienza, distruggendone i limiti, e mescendola con altre da essa diverse. La più parte dei trattatisti di logica, han voluto lavorare le loro opere scientifiche sul concetto

della logica, quale rinviensi nell'*Organo* di Aristotele senza sincerarlo da' suoi impuri elementi per armonizzarlo con l'indole di altre scienze che sorsero e si vennero svolgendo intorno ad esso; di qui l'origine dei loro errori intorno alla materia propria della scienza di cui discorriamo. Il concetto logico dell'organo aristotelico, giusto nella sua essenza perchè basato sul gran principio di contraddizione, vi giace però impigliato e frammisto con molti elementi alieni dalla sua natura perchè aggiudicati al dominio di altre scienze dal progressivo sviluppo e dal processo sistematico del sapere: onde io convengo con Hamilton, il quale, su questo punto discorrendo dei trattati logici di Aristotile, a noi rimasti, dice che « i nove decimi e i diecinove ventesimi di questi libri, trattan di materie, le quali, supponendole logiche, sono subbietti non di *logica pura*, sì soltanto di logica applicata ». E veramente basta aprire l'*Organo* per imbatterci fin da principio in una materia non logica, ma metafisica, voglio dire il libro delle *categorie*, da cui prende cominciamento l'opera dello Stagirita. Anch' esso il secondo libro dell' *Organo*, che s'inscrive *peri ermeneias*, contiene assai materie estralogicali, quali son quelle del *nome*, del *verbo*, dell'*orazione* ed altre siffatte, che hanno di presente lor posto segnato entro la cerchia della grammatica generale.

Però farei ingiuria al vero e disconoscerei i meriti del *Saggio di logica generale* se affermassi, che il concetto, su cui esso è lavorato, sia quello stesso dell'organo aristotelico, riprodotto in altra forma con tutti i suoi spurii elementi. L'autore, invece di ricalcare pedantescamente le antiche orme dei trattati logici di Aristotele e riprodurne l' incompleto e mal fermo concetto, cercò anzi di compierlo con vedute nuove intorno ad alcuni punti e di emendarlo in molte parti; così, a ragion d'esempio, l' esposizione delle categorie, che il Mailhat, il Gaudin e molti altri trattatisti del secolo decimosettimo, sulle orme dell' *Organo* aristotelico, introdussero nella loro logica *maggiore* o *grande*, opposta alla *minore* o *piccola*, è affatto pretermessa nel *Saggio* e con ragione, siccome quella che appartiene alla metafisica; la trattazione della parola, come segno delle diverse intellezioni, vi è esposta in assai parca misura, e la questione intorno all'origine del

linguaggio ed a quella delle idee è onninamente omessa nel *Compendio* che l'autore pubblicò del suo *Saggio*, quasi presentendo l'indole estralogicale di siffatte materie. Solo sarebbe stato a desiderare che nel tratteggiare e svolgere il concetto della sua logica, egli lo avesse offerto e lumeggiato in tutta la sua genuinità e schiettezza, puro da ogni elemento psicologico, metafisico, linguistico, grammaticale ed altri consimili che spettano al dominio di altre scienze. Il Kant imprese, or non è molto, a sciogliere la logica dagli impacci stranieri, in cui si avvolgeva soffocata e stimò di averla riconcepita in tutta la sua genuina purezza col farne la scienza delle regole formali del pensiero puro, e nulla più, prescindendo affatto da ogni sua materia; ma a me pare che il concetto logico di Kant ruini nell'altro estremo opposto, e che una logica, la quale sia tutta nello studio delle *forme* del pensiero senza risguardamento di sorta al suo contenuto *in generale*, meni a conseguenze ruinose pel sapere, e fallisca allo scopo. La verità su questo punto risiede, secondo me, in un giusto mezzo tra il concetto logico dell'*Organo* aristotelico ed il concetto logico della *Critica* di Kant.

Esaminato il valore del concetto logico che informa il *Saggio* del nostro autore, rimane a fare alcune critiche considerazioni intorno al modo con cui egli venne svolgendo il principio che pose a fondamento della sua logica.

Posto ad oggetto adequato e comprensivo della scienza logica il ragionamento, il nostro autore passa a svolgere questo concetto fondamentale del suo *Saggio*, chiedendo 1.° come il ragionamento sia fatto, 2.° a quali regole debba essere conforme; alla prima delle quali due domande ci risponde nella sua logica teoretica, alla seconda nella logica pratica.

L'idea, il giudizio, il raziocinio e la scienza sono i precipui punti che l'autore discute nella sua logica teoretica, avvisando non potersi conoscere come sia fatto il ragionamento, se non lo si coglie nella sua forma ultima e terminativa, che prende nome di scienza, e se questa non viene studiata da prima ne'suoi elementi, quali sono l'idea, il giudizio, il raziocinio, poscia in sè stessa. Non è dell'indole del

presente scritto l'instituire una minuta analisi critica di tutte e singole le materie svolte in questa prima parte del *Saggio*; però, stando in sui generali, crediamo aver fondata ragione di asserire, che le teoriche dell'idea, del giudizio, del raziocinio e della scienza risguardate ciascuna di per sè anzichè nel loro insieme e nell'ultima loro ragione, sono maestrevolmente condotte e rivelano in chi le ha dettate tale rigore e precisione di concetti, tanta finezza di critica, tale un procedere logico, rigoroso e sistematico, quali non si rinvengono così di frequente in molte opere di scienza logica. Percorrendo con occhio attento e riflessivo le pagine del *Saggio*, dove l'autore chiama a rassegna ed espone in forma sistematica le diverse specie di idee, di giudizi e di raziocinii, il lettore non può non riconoscere la potenza mentale e lo spirito sintetico, di cui egli fa prova adunando le tante e sì svariate guise di idee, di giudizi e di raziocinii, sotto le loro classi comprensive, dove quelle stesse, che negli altri trattati di logica erravano quasi a dire alla ventura e fuor di sistema, quivi rinvengono il loro centro e la loro natural giacitura, per modo che le classi meno estese vengono racchiuse nelle più ampie e comprensive e rientrano le une nelle altre siffattamente da sottostare all'ordine logico e formare una rigorosa unità sistematica. E queste parti della logica teoretica, di cui discorriamo, non sono commendevoli soltanto pel processo logico e pello spirito sistematico, che le informa, sibbene altresì per la novità e l'originalità di alcuni concetti, di cui esse risplendono, giusta lo scopo propostosi dall'autore di « dir qualche cosa non peranco detta da altri e ridirne in diverso modo qualche altra già nota (Prefaz., pag. 3). » Così a ragion d'esempio la teorica del sillogismoide e dell'entimemoide, quale si rinviene nel *Saggio*, è cosa nuova, per quel che io mi sappia, come pure la classificazione dei raziocinii per rispetto alle loro relazioni intrinseche, e la base su cui egli lavora la esposizione sistematica delle scienze.

E per quel che risguarda quest'ultimo punto, certo è che la classificazione del sapere non può pigliare un assetto ben fermo e definitivo se non allora che lo scibile stesso abbia chiuso il suo ciclo evolutivo e siasi fermato in modo incon-

cusso il Primo enciclopedico, che debbe intorno a sè, come a centro del sistema scientifico, adunare l'enciclopedia universa, e collegare la moltiplicità svariatissima delle discipline ad armonica unità, dove le singole scienze piglino nell'ambito del sapere il posto loro segnato dalle attinenze che hanno colla scienza prima. Ciò non pertanto la classificazione del Peyretti, avuto riguardo alla condizione attuale dello scibile umano anzichè al suo stato ideale e tipico, ci pare un lavoro ben condotto ed in molte parti assai peregrino, avendo egli, per quello che noi avvisiamo, saputo scansare i due viziosi estremi, quello cioè di una classifizione empirica, quale sarebbe il *système figuré des connaissances humaines* di d'Alembert da lui disteso dietro le orme di Bacone, e quello di una classificazione trascendentale, qual ci sembra quella di Hegel, che dopo di avere violentata la realtà per conformarla alla sua teorica dell'idealismo assoluto fece forza al sapere per acconciarlo alla sua division tricotomica, classificando le scienze filosofiche [1] confor-

[1] Dico *le scienze filosofiche*, perchè, quanto alle scienze non filosofiche ossia seconde, esse non trovano presso i fautori dell'idealismo assoluto tanto di grazia da meritare pur un cantuccio entro all'immenso edificio dello scibile umano. In loro sentenza, la sola e vera scienza è la filosofia; tutte le altre scienze non posseggono, e non possono possedere del loro stesso obbietto e de' loro stessi procedimenti, che nozioni incompiute, incerte ed oscure, tantochè il loro sapere è un sapere chimerico, fallace ed illusorio. O intendere l'assoluto, dicono essi, o non intendere affatto; lo che val quanto dire, che un intendere, il quale abbia per oggetto il relativo, non è un intendere, e le scienze seconde, le quali si travagliano appunto intorno al relativo ed al derivato, non sono scienze. Strana sentenza davvero! quasi che la realtà finita e contingente, oltre di avere colla realtà infinita e necessaria quelle attinenze ontologiche, per cui si denomina un *relativo* e derivato, non fosse altresì in sè stessa alcunchè di distinto dalla realtà infinita, nè avesse una natura sua propria, oggettiva ed incomunicabile, che va perciò studiata *in sè stessa*, non già nella realtà assoluta ed infinita, perchè ne è essenzialmente e sostanzialmente diversa. Nè giova il dire, che per assoluto, oggetto del vero e rigoroso sapere, non intendesi la realtà infinita e divina, sibbene ciò che havvi di assoluto in fondo ai singoli esseri, ossia le essenze reali delle cose, le idee; posciachè l'assoluto che giace in fondo agli esseri finiti, nel sistema dell'idealismo hegeliano, è l'assoluto medesimo, cioè l'ente primitivo, non potendo il vero assoluto essere che un solo. Ma la sentenza di cui discorriamo non ci debbe punto stupire; la cosa non può essere altramente nel sistema del panteismo; secondo i suoi placiti, il relativo, il finito, il contingente non è che una forma dell'assoluto, non ha una vera ed oggettiva entità tutta sua propria; la sua sostanza ed essenza è la sostanza ed essenza stessa dell'essere infinito; quindi non si dà altro intendere e sapere se non quello che ha per oggetto l'essere assoluto; quindi la sola e vera scienza è la scienza della sostanza assoluta, la metafisica; le scienze seconde non sono scienze perchè il relativo, il finito, il contingente, intorno a sui si travagliano, non è che apparenza, forma, illusione, è sostanzialmente un nulla; così è spiegato l'arcano.

mamente ai tre momenti del suo assoluto, che sono l'idea, la natura, e lo spirito.

V'ha però un punto, in cui non possiamo convenire coll'egregio autore, quello cioè che riguarda la division delle scienze in *fondamentali* e *derivative* dedotta dalle loro relazioni verso l'oggetto, intorno a cui si travagliano. Di scienze fondamentali, in sua sentenza avvene una sola ed è l'ontologica, che egli definisce per *la scienza dei predicati che a Dio ed al mondo convengono o ripugnano*, o più brevemente per *la scienza dell'ente in genere.* Al di sotto di questa scienza fondamentale egli colloca le scienze derivative aventi per oggetto l'ente in ispecie, ossia Dio ed il mondo, che si riducono però a due, la teologia cioè e la cosmologia. Come si scorge, *l'ente in genere*, che l'autor nostro assegna ad oggetto proprio dell'ontologia, è *l'ente in quanto ente* di Aristotele da lui collocato ad oggetto della sua *filosofia prima* o metafisica, è l'ente categorico, comunissimo, inteso nella sua più astratta generalità, che il Wolfio ed il Rosmini posero anch'essi a capo e fondamento della loro ontologia. « L'ontologo, scrive il Rosmini, ha per iscopo suo proprio di dare la teorica dell'essere universale, in quant'è comune all'ente tanto finito quanto infinito, e però considerato nella sua possibilità (Teosofia, volume 1.° pagina 40): » e più sotto svolgendo lo stesso concetto, così si esprime: « L'ontologo ha uno scopo unico, ed è quello di dare una teorica dell'essere nella sua universalità, senza fare ancora distinzione, se sia finito o infinito, di dare cioè quelle proprietà e leggi dell'essere, che si avverano in ogni ente tanto finito quanto infinito (loco cit., pag. 41). » Io sono d'avviso, che l'ontologia così intesa non solo non possa vantare quel primato logico su tutte le altre discipline, di cui la si vorrebbe insignita, ma che non meriti nemmanco il rigoroso nome di scienza filosofica per le ruinose conseguenze, a cui dà luogo. Dico primamente, che essa non è scienza prima e fondamentale, perchè l'essere categorico e generalissimo, che le si assegna ad oggetto, con tutti i suoi predicati elementari, è un astratto puro, epperò non è un primo, perchè l'astratto presuppone un concreto, in cui si radica e si sostenta; e siccome l'astratto puro non potrà

mai dare il concreto, perchè *nemo dat quod non habet*, così riesce impossibile derivare dall'ontologia, siccome da scienza fondamentale, la teologia e la cosmologia, scienze che l'autore denomina derivative, aventi per oggetto il reale infinito ed il reale finito, come torna impossibile cavar fuori dal puro concetto dell'essere astrattissimo e generalissimo le due realtà, finita ed infinita; queste non sono un derivato, sibbene un primitivo; il derivato è l'essere categorico e comunissimo, a cui si giunge facendo astrazione dalle determinazioni e dai caratteri distintivi di Dio e del creato. Chi pone a cardine del sapere ed assegna ad oggetto della scienza fondamentale la suprema delle astrazioni, la si chiami con Aristotele ente in quanto ente, o con Giovanni Duns Scoto e col Wolfio ente preso in comune astrazione fatta da Dio e dalle creature, o con Rosmini essere in universale, o con Hegel essere nulla, essere cioè onninamente indeterminato e possibilità di tutte le cose, o con qualunque altra denominazione la si voglia chiamare, forz'è che rimangasi chiuso, se pur vuole serbarsi fedele alla logica, nella cerchia dell'idealismo senza speranza veruna di poterne uscire al mondo delle realtà. Ho detto in secondo luogo, che l'ontologia così intesa non merita il rigoroso nome di scienza filosofica, perchè le categorie dell'essere, quali essa le studia, isolate e disgiunte dalle realtà concrete in cui sussistono, non possono venire adequatamente comprese perchè mancano del loro fondamento ontologico, epperò dell'ultima loro ragione, che sola può rinvenirsi nella realtà; e temiamo assai che siffatto concetto ontologico apra la via al panteismo, posciachè presuppone, siccome oggetto precipuo dell'ontologia, che abbiavi alcunchè di comune alla realtà infinita ed alla finita, mentre mal si può scansare il panteismo senza ammettere la condizione nulla esservi di comune tra l'infinito ed il finito. Io porto perciò opinione, che l'ontologia non debba essere tutta nella soluzione del problema delle categorie e de' principii formali astratti od assiomatici, che ne drivano, senza darsi pensiero di sorta della realtà infinita e della finita risguardate nelle loro mutue attinenze; il problema delle categorie è solo un elemento del problema ontologico: l'ontologo debbe, al veder mio, indagare le relazioni che inter-

cedono fra il reale infinito ed i reali finiti, e dallo studio di queste realtà concrete ed oggettive far fluire la teorica delle categorie ossia delle determinazioni logiche ed astratte quali convengono alla natura dell'essere infinito od a quella degli esseri finiti.

Ho infino a qui esaminate le teoriche dell'idea, del giudizio, del raziocinio e della scienza esposte nella logica teoretica dell'autore, risguardandole ciascuna in sè stessa e distintamente dalle altre. Rimane a considerarle nel loro insieme e cercarne l'ultima loro ragione nel concetto stesso della scienza; nel che mi sembra che il *Saggio* lasci alcunchè a desiderare. Nella parte espositiva di quest'articolo ho avvertito, che l'universale dei logici ravvisa nell'idea o semplice apprensione, nel giudizio, nel raziocinio e nella scienza il concetto fondamentale ed informativo di tutta la logica teoretica od analitica, e che il mutuo compenetrarsi che fanno queste quattro forme logiche del pensiero è una gran verità, che trasse a sè il consenso di molte menti, ma che non fu ancora posta, che io mi sappia, in tutta la sua luce. L'autore del *Saggio* facendosi ad indagare la natura del ragionamento, oggetto della sua logica teoretica, piglia le mosse dal concetto di scienza, ed analizzatolo ne' suoi elementi fa iniziare il processo logico del pensiero dall'idea e lo chiude colla scienza, ponendo intermedii fra quella e questa il giudizio ed il raziocinio. Che tali siano i momenti successivi del processo della mente, e tali le sue forme logiche principali, ne convengo; ma non saprei menargli buono il concetto che egli si è fatto delle due forme logiche, le quali iniziano e chiudono il processo del pensiero, voglio dire l'idea e la scienza. La scienza, ultima e compiuta forma del pensiero. vuol essere un tutto organico e vitale dischiusosi da un sol germe per forza dinamica, non un mero aggregato od agglomeramento di parti operato da impulso meccanico: le parti integrali di essa deggiono avere fra di loro un legame intimo ed organico, non un accostamento estrinseco e superficiale, una iuxta-posizione. A tal uopo si richiede che tra l'idea e la scienza, tra la prima e l'ultima forma del pensiero v'intercedano quelle stesse intime attinenze, che tra il germe e lo sviluppo compiuto: epperò nell'idea dev'es-

servi racchiusa tutta la scienza, ma solo in germe, come nella scienza debbe rinvenirsi tutta l'idea, ma attuata e ridotta a compimento; l'idea debbe produrre la scienza sviluppandola intera dal suo seno, non già agglomerando a sè dintorno elementi presi dal di fuori, la debbe generare per virtù dinamica ed interiore, non per forza meccanica ed esteriore; epperò essa vuol essere risguardata siccome una intuizione vaga ed oscura dell' insieme di un oggetto, la quale esplicandosi per via di giudizi e di raziocini in una comprensione chiara e razionale si converta in una scienza dell'oggetto medesimo. Tale non è l' idea in senso del nostro autore; essa non è il germe della scienza, ma solo un elemento che va accoppiato con altri elementi per produrla, quali sono il giudizio ed il raziocinio, elementi che verrebbero *dopo* l'idea, non però *dall'* idea. Non è già, che all'acuta mente del nostro autore sia sfuggita la virtualità scientifica dell' idea, di cui facciamo parola; egli vide ed espresse questo vero là dove scrisse : « riguardo alla comprensione un' idea è una cognizione *totale* che inchiude cognizioni *parziali*, e riguardo all'estensione è una cognizione *generale* o più alta che contiene sotto di sè cognizioni *speciali* o più basse (*Saggio*, ecc., pag. 46). » È questo un gran vero che egli intravide incontrandolo quasi per via, ma che non pose nella sua debita luce, accennandolo di passaggio invece di informare ad esso il concetto intiero della sua logica teoretica.

La teorica dunque dell' idea e della scienza va condotta giusta i principj di una gnoseologia *dinamica*, e non *meccanica*, per usare qui un'espressione, con cui suolsi nella storia della filosofia connotare l'indole di due celebri scuole della Grecia antica riguardanti l' origine primitiva dell' universo sensibile. È un pronunziato della metafisica questo, che la forma suprema dell' essere e del pensiero è l'unità nella moltiplicità. Tutto che esiste o cade sotto l' apprensiva dell' intelligenza è un molteplice contemperato ad unità; epperò il pensiero nostro non può non apprendere l' essere sotto tal forma e siccome esso è progressivo perchè finito, così siffatta molteplice unità dell' oggetto verrà dapprima appresa da lui e veduta in confuso, ecco l' idea ed il concetto,

prima forma logica, che è l'intuizione od apprensione di un oggetto nel suo confuso insieme, ossia nella sua indistinta unità e moltiplicità. Il concetto, ossia l'idea, è la forma dell'unità vaga ed indeterminata, epperò contiene in sè la possibilità di tanti giudizi positivi o negativi, quanti sono gli elementi che il concetto implicitamente contiene od esclude da sè. Quindi il pensiero discende dalla forma logica primitiva dell'unità vaga a quella della molliplicità, dal concetto cioè al giudizio ed al raziocinio, che sono determinazioni o circoscrizioni immediate o mediate del concetto stesso indeterminato e rispondono ai molteplici elementi costitutivi del medesimo. Di tal modo il pensiero prosegue il suo lavoro analitico del giudicare e del ragionare, fino a che abbia affermato a sè medesimo quanti mai elementi si acchiudono nel contenuto del concetto primitivo rendendoli espliciti per mezzo di altrettanti giudizi e raziocini. Se non che l'oggetto apparisce qui al pensiero siccome scomposto nella moltiplicità dei suoi diversi elementi, non però ancora nella sua organica unità; la forma logica ultima e terminativa non è la moltiplicità, sebbene l'unità organata; cerca quindi il pensiero di ricomporre ad unità l'oggetto disciolto, ossia il concetto analizzato, collegando insieme in un tutto logico e sistematico la molteplicità dei giudizi e dei raziocini: ecco il sistema scientifico ossia la scienza, ultima forma logica del pensiero. Così il sistema compie e chiude il processo del pensiero iniziato e schiuso dal concetto: esso riassume in sè i giudizi ed i raziocini, come l' unità organica ed attuata compendia ed aduna in sè la moltiplicità disgregata; ma per ciò stesso i giudizi schiusi dal concetto devono preparare e precedere il sistema scientifico, come il molteplice esplicato dall' uno iniziale ha da precedere e preparare l'uno definitivo e compiuto. Quindi il concetto, ossia l'idea è la scienza virtuale, incoata, il contenente; il sistema è il concetto attuato, il contenuto: l' uno è la forma dell' unità, ma vaga, confusa ed indeterminata, l'altro la forma dell' unità, ma chiara, distinta, e determinata; quindi ogni elemento integrale del sistema ha da aver sua radice o ragion di essere nel concetto. Vi è dunque identità tra il contenuto del concetto e quello del sistema, per modo che se ne può esprimere il

rapporto sostanziale colla formola d'identità $A = A$; lo che significa che l'oggetto compreso nel sistema è *sostanzialmente* ancora lo stesso oggetto intuito nel concetto, sebbene vi sia diversità di forma rispetto alla cognizione che se ne possiede; onde si scorge, per dirlo qui di passaggio, l'insussistenza dell'accusa che Hegel muove alla logica ordinaria, la quale professa il principio dell'identità di una cosa con sè stessa, veduta però in diversi momenti e contemplata sotto guise e forme diverse [1].

La seconda parte del *Saggio*, ossia la logica pratica, intenta a dettare il metodo ossia le regole, a cui vuol essere conforme il ragionamento, porta anche essa l'impronta di quella lucidità di mente, di quell'ordine logico, di quel processo rigoroso e razionale, di cui risplende la logica teoretica. Facendo tesoro delle verità universalmente ammesse dagli espositori di metodologia logica, e cernendo con fino criterio il buono dal difettoso che vi si trova frammisto nelle loro opere, l'autore seppe comporne un tutto ben collegato aggiungendovi del proprio alcune verità a cui il condusse la lunga e sostenuta sua meditazione. Così la sua teorica del criterio logico è concepita e distesa in modo ben più ampio e diverso da quello degli altri logici e contiene parti ed elementi di cui non si fa parola nelle opere degli altri metodologisti. La dottrina intorno all'errore è altresì condotta con molta finezza di critica e ben sistemata; nè doveva essere altrimenti, trattandosi di un punto di gravissimo rilievo per la scienza logica, sebbene il Lichtenfels sia di contrario avviso e sostenga nelle sue *Instituzioni di logica* che la dottrina dell'errore vuol essere pretermessa perchè « l'intiera logica, egli dice, è un'ammonizione ad evitare l'errore ».

Condotto a termine il *Saggio*, l'autore conchiude l'opera

[1] I vocaboli *idea* o *concetto*, *giudizio*, *raziocinio* e *scienza*, talvolta si usano per denotare atti dell'intelligenza, ossia pensieri, tal'altra per esprimere le cognizioni che per mezzo di essi atti si ottengono, ossia le forme logiche, non essendovi nella lingua italiana parole distinte ed apposite per indicare quelli e queste. Dal contesto del presente articolo si fa manifesto, come io abbia usati siffatti vocaboli per denotare le forme logiche speciali, ossia le guise diverse con cui il pensiero apprende gli oggetti nel compiere il suo movimento dialettico, posciachè gli atti intellettuali, a cui corrispondono queste forme logiche, secondo il mio avviso, appartengono alla psicologia, non alla logica.

sua dicendo: « È questa, come ognun vede una logica aristotelica, non una logica hegeliana, fondata cioè sul principio d'identità e su quello di contraddizione il quale ne deriva, non sulla negazione loro ». E bene sta, giacchè la logica di Aristotele considerata nel principio supremo e fondamentale, su cui si regge, è la logica stessa dell'umanità. Il duplice principio d'identità e di contraddizione, quale è inteso da Aristotele ed ammesso dalla logica ordinaria, è talmente sicuro da ogni assalto e sta così saldo ed inconcusso sulla sua base, che coloro stessi, i quali tentano di impugnarlo, sono costretti ad ammetterlo e farne uso loro malgrado. Ho detto *quale è inteso da Aristotele ed ammesso dalla logica ordinaria;* poichè a me pare che Hegel nella sua *Logica* non sia riescito ad impugnarlo se non falsandone l'indole e travisandone il significato per potere così versare a man salva sopra di esso il dileggio e le beffe. Anch' egli il Michelet nel suo *Esame critico dell' opera di Aristotele intitolata Metafisica* per trarre dalla sua il filosofo greco vuol provare che lo Stagirita ammette il principio della identità e della coesistenza simultanea de' contradditori, e che il principio di contraddizione e quello della esclusione del terzo fra due opposti governano soltanto, in sentenza di Aristotele, la logica dell' intelletto, e non la logica della ragione; ma egli non vi riesci se non violentando il pensiero aristotelico per conformarlo alla teorica hegeliana. Aristotele sostiene precisamente il contrario, poichè nel capo settimo del quarto libro della sua Metafisica stabilisce appunto e pone in sodo il principio del mezzo escluso fra i contraddittori, dicendo che « non ci può esser niente di mezzo fra i contradditorj; ed al capo terzo del medesimo libro, discorrendo de' primi principii dimostrativi, pronuncia che essi si applicano a tutti gli enti, e non solo a questo od a quell' altro genere di enti in particolare, ad esclusione degli altri; lo che vuol dire, che essi non governano solo l' intelletto, oggetto del quale sono gli enti finiti e relativi, ma altresì la ragione, che ha per proprio, secondo il sistema dell' idealismo hegeliano, l' assoluto ed il necessario: e parlando più giù in quello stesso capo di questi primi principii dimostrativi dice, che di essi il più fermo ed in-

concusso è quello di contraddizione, riposto nella « impossibilità che una stessa cosa stia insieme e non istia in una cosa stessa e secondo lo stesso rispetto ».

Chiudo quest' articolo esprimendo la speranza che esso troverà buona accoglienza presso l' autore del *Saggio* credendo d' aver satisfatto al desiderio da lui espresso che « se altri stimerà di dovergli muover querela su qualche punto, il faccia dopo accurata lettura e con modi urbani (Prefazione) ». Ho riconosciuti i pregi ed i meriti non pochi del *Saggio* e non ho taciuto ciò che a me parve difetto. Prosegua intanto il dotto ed infaticabile professore nella via in cui s' è messo a rendersi benemerito della scienza e della studiosa gioventù con opere lungamente meditate e rigorosamente condotte, da cui i giovani studiosi apprendano quell' ordine e precisione di idee e quel processo logico e razionale, senza di cui il sapere manca della sua forma rigida e sistematica.

Milano, aprile 1862.

Sunto delle lezioni di logica di Ruggiero Bonghi, *scritto da lui per uso de' suoi scolari* — Milano 1860.

Un opuscoletto di tenue mole, ma di molto sugo usciva per le stampe a Milano, con in fronte il titolo modesto di *Sunto delle lezioni di logica di* Ruggiero Bonghi, *scritto da lui per uso dei suoi scolari.* Ricco di erudizione filologica e filosofica fecondata da molta potenza di mente, conoscitore finissimo dell' antico pensiero filosofico greco non meno che del recente movimento speculativo germanico, ma fervido cultore ad un tempo del patrio senno a differenza di taluni che, schivi della nazionale sapienza, vanno ad abbeverarsi a fonti straniere per guisa da non serbar più d' italiano altro che il nome, il Bonghi è uno di quegli eletti ingegni che onorano la nativa penisola e fanno fede che l' antica sapienza speculativa nelle italiche menti non è morta ancora. Già noto all' Italia pe' suoi assennati lavori intorno a Platone ed Aristotele, egli veniva, or fan due anni, chiamato a professare filosofia nell' università di Pavia, dove non venne meno a sè stesso, ed all' altezza dello affidatogli insegnamento. L' opuscolo, di cui imprendiamo qui a discorrere, non essendo più che un rapido *Sunto delle lezioni di logica* da lui dettate in quell' università, non è perciò rivolto ai dotti di professione, ma *scritto per uso de' suoi scolari*; e perchè meglio si acconciasse alla loro apprensiva, è disteso in forma di esposizion catechetica tessuta di *Questioni* e *Soluzioni*, e si chiude con una buona scelta di *Esercizii pratici* dichiarativi della teorica. Pure, sotto

l' umile forma del dialogo mostra in chi lo scrisse un pensatore che sa padroneggiare la propria materia e rivela in lui l' acuto interprete e traduttore della metafisica di Aristotele e de' dialoghi di Platone. E veramente chi seppe ripensare e riprodurre sotto altra forma i volumi di quei due sublimi intelletti per virtù analitica e sintetica potentissimi, addentrandosi con essi nelle più recondite pieghe del pensiero umano, ben ha di che camminar spedito e franco per entro alla *selva selvaggia ed aspra e forte* delle logiche astrazioni. Io chiamerò qui a rapida rassegna i concetti più salienti del *Sunto*, che pur è già di per sè conciso e stringato d' assai, esponendo alcune critiche osservazioni intorno ai pronunciati fondamentali dell' autore.

Il libro si apre con una prefazione diretta ai giovani studiosi, con molto rigor di pensiero concepita, e distesa con grande scioltezza e vigoria di stile. Essa intende precipuamente a fermare il problema logico, e quindi a sincerar la indole nativa e l' oggetto proprio della scienza, che imprende a discuterlo, toccando ad un tempo delle ultime vicende storiche a cui essa soggiacque. La logica aveva da buona pezza smarrito ogni essere suo proprio, ridotta poco più che ad una scatenata miscela di precetti accumulati all'empirica, senza oggetto proprio e definitivo che la connotasse, quando sorse Kant a purgarla dalla scoria di elementi psicologici e grammaticali che l' avevano snaturata, e la riconcepì nella sua purezza come scienza della *forma* del pensiero e nulla più. Se non che la teorica fondamentale di Kant intorno ai rapporti tra la logica e la metafisica, tra le forme del pensiero e la realtà noumenica fu cagione per cui la logica in mano ad Hegel patisse un affatto nuovo ed inaudito trasmutamento, fatta una scienza sola colla metafisica, ed avente per oggetto il pensiero puro, che, muovendosi per virtù propria, trae dai suoi visceri e forma e materia della cognizione, generando di sè gli ideali insieme co' reali senza pigliar alcunchè dal di fuori. Ma il concetto hegeliano è più apparischente che sodo. Qual è dunque il problema logico? Fatto è che il pensiero muovendosi intorno all'oggetto produce la scienza; di qui tre distinti problemi: 1.° che cosa sia il pensiero, e come e di dove sia; 2.° che cosa sia il *pensato*;

cioè che cosa sia in sè il prodotto mentale del movimento del pensiero intorno all'oggetto; 3.° come il pensiero riesca a rendersi suo l'oggetto, a pensarlo quale è. Di questi tre problemi il primo non è di spettanza della logica, sibbene della psicologia secondo alcuni, dell'ideologia secondo altri; il secondo è il vero problema della logica pura, che investiga come e quando il pensato sia retto; il terzo spetta alla logica applicata, che cerca come e quando il pensato sia vero. Cercare come e donde venga il pensato è cosa che trascende la logica, cui basta le sia accordato il concetto in astratto (giacchè ogni pensato è un concetto) senza darsi pensiero dell'origine ontologica o psicologica del concetto stesso. La logica adunque è la scienza delle forme del pensato; il problema suo è questo; che cosa vi abbia di formale nel pensato, sia concetto, sia giudizio, sia ragionamento: e siccome le forme logiche che il pensiero riproduce in ogni guisa di pensato, sono del pensato le leggi sue stesse, così la scienza delle forme del pensato ossia la logica è pure la scienza delle leggi del pensiero. Però queste forme la logica non le attinge dalla considerazione del soggetto pensante, nè da quella dell'oggetto, intorno a cui si muove il pensiero, sibbene dal pensato puro, astrazion fatta e dal soggetto in cui esso pensato si radica, e dal contenuto oggettivo particolare, che lo circoscrive e concretizza: di tal modo si scansano gli sconci e del concetto kantiano, che assegna per oggetto alla logica le forme del *pensiero puro* in sè, anzichè quelle del *pensato puro*, e del concetto hegeliano, che snaturandola ne fa, contro il comune consenso, una scienza speculativa o metafisica. Tali sono i pronunciati fondamentali lucidamente esposti nella prefazione.

Delineato di tal guisa il disegno dell'opera, scende l'autore a colorirlo ed incarnarlo nel corso del libro. Posto che la logica studia i prodotti della ragione nei loro caratteri formali ed universali, nel cui adempimento sta la rettitudine degli atti intellettuali, essa avrà per còmpito di rendere *retto* il pensiero, e la si distinguerà perciò vuoi dalle scienze speciali, che studiando il contenuto materiale e variabile del pensato disgiuntamente dalla sua forma perenne e necessaria insegnano a formar *vero* il pensiero, cioè corrispondente colla

particolar cosa pensata, vuoi dalla metodica o logica applicata, che è *la scienza dei mezzi co' quali il pensiero retto diventa l'instrumento d'accertare o trovar la verità del pensiero.* Pigliando dalla psicologia il postulato, che tre sono gli atti ed i prodotti della ragione, cioè l'idea, il giudizio ed il ragionamento, l'autore divide quindi la sua logica pure in tre parti corrispondenti, che sono: 1.° una teorica o scienza formale dell'idea; 2.° una teorica del giudizio; 3.° una teorica del ragionamento.

Trattando per prima la teorica dell'idea, l'autore avverte che la logica studia l'idea spoglia dell'oggetto peculiare, cui è riferibile, con soli i suoi due caratteri formali di unità e di pluralità organata, val quanto dire, l'idea in quanto *concetto.* La teoria del concetto viene poi bipartita in due distinte sezioni, intente l'una a studiare del concetto la natura intrinseca quale emerge da' suoi caratteri essenziali, l'altra a divisare le relazioni estrinseche tra i concetti. I precipui punti della prima sezione si possono compendiare in tal modo. Il concetto è un'*unità* contenente in sè una *pluralità.* Il carattere precipuo del concetto in quanto è uno sta in ciò che, mercè sua, son conoscibili un numero indefinito ed indefinibile di oggetti, cui esso denomina e classifica, essendone una nota comune: nel che sta l'estensione del concetto. La pluralità poi o moltiplicità può essere sguardata come discreta o come complessiva. La pluralità discreta o disgregata sta in que' tanti elementi, che nel concetto si contengono, elementi cui la riflessione discioglie e l'astrazione fissa in separato poi combina insieme, per guisa che l'uno sia come il sostrato dell'altro, l'uno cioè sia del concetto l'elemento sostanziale, l'altro l'elemento qualificativo. La pluralità poi o moltiplicità complessiva risiede nell'insieme dei caratteri esistenti negli oggetti, cui il concetto denota: questi caratteri collegati nell'unità del concetto formano di esso il contenuto o la comprensione sua, ed hanno tra loro tale un ordine di priorità e di posteriorità, che gli uni appariscono come determinazione ulteriore degli altri. Operando sopra di essi la mente spoglia, mercè l'*astrazione*, un concetto delle sue determinazioni ascendendo ad altri concetti meno comprensivi, ma più estesi (specie, genere), mentre

coll'operazione della *determinazione*, aggiungendo ad un concetto sempre nuovi caratteri discende ad altri concetti più comprensivi ma meno estesi; onde si dice che la comprensione e l'estensione stan fra di loro in ragione inversa. I caratteri poi del concetto hanno coll'unità sua tale rapporto, che questa hassi ad intendere come sostrato o sostanza, cui i caratteri ineriscono come sue qualificazioni; però questi caratteri non qualificano il concetto tutti ad un modo, ma diversamente; indi la *differenza*, il *proprio*, l'*attributo*, il *modo*, e l'*accidente*. Considerato nella sua comprensione o pluralità complessiva il concetto diventa capace di due funzioni, che sono la divisione e la definizione. La divisione è la risoluzione d'un concetto generico in tanti concetti specifici: sua condizione formale è che la determinazione, mediante la quale si divide un diviso, sia sempre o numericamente o genericamente una sola; dal che deriva quest' ultima condizione formale, che la divisione non faccia salti. La definizione è la surrogazione degli elementi del concetto al concetto stesso: carattere formale e legge suprema della definizione è che essa venga fatta per il genere prossimo e la differenza specifica; tutti gli altri caratteri formali della definizione sono racchiusi in questo. Per ultimo il concetto per riguardo alla mente di chi lo considera si specifica in chiaro *distinto*, e chiaro *indistinto*, secondochè la moltiplicità sua è saputa o no; e siccome la moltiplicità saputa può essere o non essere attualmente pensata, così il concetto distinto si suddivide in *notativo* e *simbolico*, e sotto un altro aspetto in *adeguato ed inadeguato*, secondochè di tutti i concetti elementari che formano la moltiplicità del concetto, si ha da capo un concetto *distinto* o no.

Studiato il concetto nell'organismo suo intrinseco, l'autore muove la questione, quali vi corrano relazioni tra più concetti, facendo così passo alla seconda sezione della teorica del concetto. Siccome ogni relazione implica la distinzione di due o più termini, fra cui interceda, così la prima, necessaria, universal relazione tra due concetti è quella di *alterità*, per cui l'uno di essi è *altro* dall' altro. La relazione suprema di alterità può prendere due forme principali, che sono quella di *identità* e quella di *contraddizione*; la prima

ha luogo fra due concetti affatto ridotti ad un solo, che sebbene sempre lo stesso può però essere ripensato in due gradi o modi, spontaneo cioè e riflesso; la seconda intercede fra un concetto e la pura e semplice negazione del medesimo. In due concetti identici poi i loro elementi possono essere ripensati o nello stesso ordine, o nell'ordine inverso: nel primo caso si ha l'*identità assoluta*, nel secondo la *relatività assoluta*. Che se si risguardano i concetti non più nei loro caratteri sostanziali, nel loro sostrato, come dei tutti compiuti, sibbene nelle determinazioni, che qualificano il sostrato stesso, queste qualificazioni o sono identiche e si includono, o non sono identiche e si escludono; nel primo caso si ha l'*alterità includente*, nel secondo l'*alterità escludente;* entrambe poi si specificano ciascuna diversamente secondo i diversi rispetti in cui stanno fra di loro le qualificazioni dei concetti.

Alla teorica del concetto, di cui ho tentato qui un rapido riepilogo, terrebbero dietro le altre due teoriche del giudizio e del ragionamento. Ma di queste tre parti, in cui il Bonghi ha diviso la sua logica formale, finora, che io mi sappia, fu fatta di pubblica ragione soltanto la prima, di cui son venuto fin qui discorrendo; onde riescirebbe rischioso e mal fermo il giudizio critico che altri volesse pronunciare intorno alla medesima, essendochè in un'opera ben sistemata e connessa, quale sarebbe quella del nostro autore, le molteplici parti, di cui si elementa, illustransi di mutua luce e contiene l'una la ragion spiegativa dell'altra. Il perchè io reputo miglior consiglio l'astenermi dal distendere qui i pensieri critici, che mi sovvennero nel leggere con animo attento e riflessivo la teorica del concetto, la quale, disgiunta dalle altre due, in cui si svolge e si compie, potrebbe venir frantesa ed infedelmente interpretata. Piuttosto farò alcune considerazioni intorno al concetto definitivo, che della logica espresse l'autore nella prefazione del suo *Sunto*, dove cercando di precisare l'oggetto proprio di questa scienza, delinea il disegno di tutta l'opera.

Il Bonghi intende la logica diversamente da Kant e da Hegel. Per tutti e tre questi filosofi, oggetto della logica è il pensiero, però sotto diversi risguardamenti: per Hegel, è

il pensiero puro ed indeterminato, identico coll'essere puro ed indeterminato, [1]; per Kant, il pensiero in genere, considerato nelle sue forme o leggi disgiuntamente dal suo contenuto; per Bonghi, il pensiero considerato ne' caratteri formali ed universali de' suoi prodotti. La logica di Hegel discorderebbe quindi da quella degli altri due filosofi in ciò che essa deduce dal pensiero puro, ossia dall'essere puro la forma e la materia astratta della cognizione, mentre il Kant ed il Bonghi, sebbene convengano nell'assegnare alla logica un'indol formale e spogliarla di ogni elemento oggettivo e materiale, pure dissentono in ciò che per Kant la logica studia le forme del *pensiero* puro, per Bonghi le forme del *pensato* puro. Mi spiego. Si tenga ben distinto il pensiero o soggetto pensante da' suoi atti, e questi dal loro prodotto o *pensato*; e nel pensato ancora si distingua il suo contenuto materiale e variabile dalla sua forma perenne e necessaria *(pensato puro)*. Ora la logica in sentenza del Bonghi non istudia il pensiero ne' suoi atti o nelle sue forme, come vuole Kant, sibbene il pensato, e questo non nel suo contenuto particolare e determinato, ma solo nei suoi caratteri formali ed universali, cioè come pensato puro; onde gli vien formolato il problema logico così: « Cosa ci ha egli di formale nel pensato, sia concetto, sia giudizio, sia ragionamento? Di perenne, cioè dire, di necessario, di universale, o di *a priori*, di anteriore ad ogni contenuto determinato e particolare (pagina XXI). » Ma le forme del *pensato* puro son esse tutt'uno con le forme del *pensiero* puro? Tale questione, risponde l'autore, è indifferente alla logica, la quale, ove avesse ad oggetto le forme del pensiero puro per sè, ver-

[1] Che l'*essere puro*, oggetto della logica hegeliana, sia e possa chiamarsi *pensiero puro*, è tal cosa cui non giungo a comprendere io, che la discorro secondo la logica ordinaria. Il pensiero, di qualsivoglia guisa esso sia, vuoi puro, vuoi materiato, vuoi soggettivo, vuoi oggettivo, ha da avere note sue proprie e determinative, per cui è *pensiero*, e senza di cui tanto varrebbe dirlo pensiero, quanto materia. Or se il pensiero, per quantunque puro, è un determinato, in quanto *pensiero*, come mai potrà dirsi identico coll'essere puro, il quale è assolutamente indeterminato per guisa che di esso, per sentenza degli hegeliani, non può pronunciarsi cosa veruna, nemmanco questa, che *esso è*? Come mai il pensiero puro, che, sebbene privo delle determinazioni peculiari costitutive delle varie specie di pensiero, pure ha le determinazioni generali costitutive del pensiero, sarà identico coll'essere puro, con questo *innominato* della logica hegeliana? Lascio alla logica straordinaria degli hegeliani il dicifrare l'enigma.

rebbe a trasformarsi in metafisica, travagliandosi intorno a questa questione primaria: come il pensiero ha forme e di dove? « Che è, scrive l'autore, il problema, in sostanza, della logica hegeliana, il quale, quanto a noi, resta escluso, per consenso comune e per la natura della scienza, dalla logica nostra (pagina XXI). »

Intendendo in siffatto modo la logica, il Bonghi, che non si è lasciato « sedurre dalla magnifica apparenza, che l'accettazione del concetto hegeliano avrebbe dato alla scienza, » crede di sfuggire alle obbiezioni mosse contro la logica formale del Kant e dell'Herbart. Malgrado la stima che io nutro sincera per l'ingegno dell'autore ed il pregio in cui tengo l'opera sua, io avviso che dagli sconci, i quali deturpano una logica d'indole meramente formale, non vada immune quella del nostro autore, che è, mi si passi l'espressione, più formale ancora della logica di Kant, perchè tutta rinchiusa nello studio del pensato puro, spoglio non solo di ogni contenuto oggettivo, ma senza nissuna dipendenza dal soggetto che concepisce, giudica e ragiona.

Dico adunque primamente che una logica, la quale intenda attingere le forme concettuali dalla sola considerazione del pensato puro, astrazione fatta onninamente e dalla materia oggettiva con cui esse forme vanno coniugate, e dal soggetto che ve le accoppia, fallisce al suo intento. Piglisi ad esempio la teorica del concetto e si verrà in chiaro non la si poter lavorare senza considerare il concetto nelle sue attinenze col soggetto che concepisce e coll'oggetto che vien concepito. L'autore chiede in sulle prime che alla logica venga accordato il concetto; sia pure, ma spetta alla logica, se vuol essere scienza e non mero empirismo, il render ragione dei caratteri del concetto e del suo intrinseco organismo, e queste ragioni spiegative, dico io, la logica non le può attingere dalla sola considerazione del concetto formale, ma fuori di esso e proprio dalla natura del pensiero umano e dall'oggetto che apprende. E veramente, perchè mai la logica fa iniziare il movimento dialettico dell'umano pensiero dalla forma del concetto, anzichè da quella del giudizio o del raziocinio o del sistema? Certo, per la natura stessa finita del soggetto pensante umano, il quale è così fatto, che dapprima apprende

l'oggetto nel suo confuso insieme *(concetto)*, poi ne afferma immediatamente o mediatamente i singoli elementi *(giudizio, raziocinio)*, da ultimo ricompone la sua moltiplicità ad organica unità, e lo comprende nella sua distinta integrità *(sistema)*. Per quale mai ragione il concetto veste i due caratteri della moltiplicità e dell'unità? Perchè ogni peculiare oggetto concepito, quale che siasi la specifica sua essenza metafisica, è esso stesso un molteplice nell'uno; onde il pensiero non può a meno che concepirlo siccome contenente una moltiplicità di elementi organata ad unità. Perchè il concetto ha una comprensione ed un'estensione che stanno fra di loro in ragione inversa? Anche questo *perchè* va cercato fuori del concetto stesso ed attinto dalla natura dell'oggetto concepito.

L'autore discorre (pag. 30, 31) del concetto distinto e del concetto indistinto; ma egli stesso dichiara che siffatti caratteri convengono al concetto *considerato rispetto alla mente di chi* lo contempla. L'impossibilità in cui si trova la logica formale, di studiar il pensato puro senza verun riguardo al suo contenuto oggettivo ed al soggetto pensante, verrebbe posta in più chiara luce ove si ponesse mente altresì alla teorica del giudizio, del raziocinio, del sistema; lo che venne fatto da un acutissimo ingegno, il quale, ponendo al nudo l'errore di coloro che fanno della logica una dottrina prettamente formale, dimostra con argomenti decisivi che una logica meramente formale è « un'astrattezza d'impossibile realizzazione, e che niuno è finora riescito a costruirla, non esclusi coloro i quali si proposero di restringere le loro elucubrazioni ad una logica di questa fatta [1]. » Contro il criticismo di Kant si è osservato che sono gli oggetti, quelli che determinano le forme logiche, non il contrario; quest'osservazione calza egualmente bene contro la logica formale dell'autore, la quale si perderebbe perciò in un tentativo infruttuoso.

Osservo in secondo luogo, che una logica formale, tutta intenta allo studio del pensato puro scisso da ogni riguardo oggettivo e soggettivo, non solo difetterebbe del carattere di

[1] PEYRETTI, *Saggio di logica generale*, pagina 872.

scienza, perchè a render ragione del proprio oggetto dovrebbe trascenderlo di continuo e quindi negare sè stessa, ma condurrebbe a conseguenze ruinose e fatali alla verità ed alla scienza. Assegnando alla logica per proprio ed esclusivo oggetto le forme del pensiero puro il Kant e l'Herbart si avvisarono di avere con ciò ricondotta questa scienza alla pristina sua semplicità ed indipendenza, sceverandola da ogni elemento psicologico ed ontologico straniero alla sua natura; ed il Bonghi è dello stesso avviso, che circoscrive il problema logico allo studio delle forme del pensato puro disgiunte dal loro contenuto oggettivo. Ma a che si riduca l'indipendenza di questa scienza, che nella spiegazione del proprio oggetto non può dar passo senza l'aiuto altrui, l'abbiamo veduto testè; la semplicità poi, a cui la si vorrebbe ricondotta, di che guisa sia ed a che riesca, veggiamolo ora.

Il nostro autore, avvertita la dualità del soggetto e dell'oggetto, per cui *la cosa sta lì immobile ed il pensiero le si agita intorno per ghermirla e farla sua*, egregiamente pronuncia che *il prodotto di questo moto del pensiero intorno all'oggetto è la scienza* (pag. xv). Facendo tesoro di questo pronunciato, occorre di considerare: 1.° che la scienza, questo faticoso conquisto dello spirito umano, si intesse di cognizioni vere, val quanto dire corrispondenti alla realità dell'oggetto, e che perciò tale disciplina cui non faccia differenza veruna l'informare lo spirito al vero od al falso, è antiscientifica; 2.° che la scienza si alimenta di forma e di materia insieme coniugate per modo che si compongono ad *organica* unità; 3.° conseguentemente che la forma non è alcunchè di *a priori, di anteriore ad ogni contenuto determinato e particolare*, ma incomincia, coesiste e consociasi indivisa colla materia stessa pensata, non essendo altro che l'atteggiamento che piglia l'oggetto davanti al pensiero, cadendo sotto la sua apprensiva; 4.° che la forma disgiunta dalla materia smarrisce issofatto ogni valore scientifico, e che il voler studiare quella in sè, in separato da questa, disconoscendone le intime attinenze, sia un rischiare di darla vinta alla sofistica contro la dialettica. Scampare da siffatti gravissimi pericoli pare a me sia oltre modo difficile alla logica formale, che, staccando dalla loro materia oggettiva le forme

concettuali per istudiarle in sè [1], anzichè nelle loro attinenze colla realtà conoscibile, è condotta a riguardarle come forme comuni alla dialettica ed alla sofistica, perchè applicabili con pari indifferenza al pensato vero ed al pensato falso. La logica in sentenza dell'autore « non insegna, nè tratta i caratteri a' quali si possa riconoscere se un pensiero sia vero o falso; non dà se non i caratteri a' quali si possa riconoscere ch'esso sia retto o non retto (pag. 3). » Più elevato e più scientifico a me pare il cómpito e l'oggetto della logica. Se essa unicamente e precipuamente intendesse non a rendere *vero* il pensiero accordandolo colla realtà conosciuta, ma *retto*, accordandolo colle sue leggi o forme concettuali, non ad apprenderci il come constatare la verità reale ed oggettiva delle premesse di un ragionamento, ma a dettare apposite norme per constatare ciò che si accorda o no con un principio supposto vero, non sarebbe più quale debb'essere per comune consenso l'organo delle scienze, la guida del pensiero la maestra della verità. « Il pensiero può essere retto senza essere vero (pag. 3). » Un pensato, a cagion d'esempio, un giudizio, un ragionamento può essere formalmente retto e materialmente falso, adempiere cioè a tutte le sue condizioni formali, eppur discordare dalla realtà pensata, onde una logica che tutta fosse nel formalismo del pensiero, rischierebbe di mettere a paro la Dinamica della verità colla Meccanica dell'errore. Non è a dimenticare mai che il fine del movimento del pensiero intorno agli oggetti, è la scienza, la verità; che perciò, mezzo a tanto fine, guida di sì faticoso movimento dello spirito ha ad essere la logica; e come falsa scuola è quella che pronuncia *l'arte per l'arte*, così ruinosa dottrina sarebbe quella che facesse la logica fine a sè stessa, non mezzo a rintracciare il vero; si ragiona per iscoprire verità e costrurre la scienza che si elementa di verità. Spetta quindi alla logica, se pure vuol con ragione pretendere al titolo di *organo delle scienze*, e non isciupar

[1] « Queste forme non sono attinte in logica dalla considerazione del pensiero, in quanto è un puro atto, assoluto in sè o di chi pensa, ma sibbene da quella del puro pensato, del pensato, cioè, spoglio d'ogni determinazione variabile, e accidentale (pag. xx). Il pensato e il concetto vi si studiano affatto in sè; il giudizio e il ragionamento in loro medesimi e senza nessuna dipendenza dal soggetto che concepisce, giudica e ragiona (pag. xix). »

sè medesima in un vuoto formalismo che poco si dispaia da quello della sofistica, l'additar mezzi per rilevare la verità reale del principio da cui si parte, il fornire una teorica della certezza, il vendicare la veracità oggettiva delle umane conoscenze contro il criticismo e lo scetticismo che la impugnano, ponendo in sodo la corrispondenza e l'armonia delle leggi del pensiero con la realtà conoscibile.

Vide sì ruinose conseguenze l'ingegno acutissimo dell'autore, e cercò di venirne al riparo, facendo distinzione tra la logica pura o dianoetica e la logica applicata, o metodica; distinzione che, se la memoria non mi gabba, venne altresì fatta da Barthélemy-Saint-Hilaire nel suo articolo *Logique*, inserito nel *Dictionnaire des sciences philosophiques.* « La logica, scrive il nostro autore, o è la scienza de' caratteri formali e delle leggi del pensiero, e si può chiamar *pura* o *dianoetica;* o è la scienza de' mezzi coi quali il pensiero retto diventa l'istrumento d'accertare o trovare la verità del pensiero, e si può chiamar *applicata* o *metodica* (pag. 5). »

Io apprezzo in tutta la sua gravità ed importanza distinzione siffatta, siccome quella che intende ad appurare la logica formale da quegli sconci che siamo venuti fin qui rilevando; però io porto opinione che la metodica non valga a riparare le mende della dianoetica, se questa non è con quella vincolata da attinenze così intime e profonde da confluire insieme in un sol corpo di scienza, e diventare, anzichè due distinte discipline, due parti *integranti* di una sola e medesima scienza. Ora io dubito alquanto, non forse le attinenze dall'autore divisate tra la logica pura (dianoetica) e la logica applicata (metodica) falliscano all'intento. Ben egli avvisa che tra la dianoetica e la metodica « ci corre una relazione strettissima, poichè vi si tratta di sapere in che modo l'istrumento del pensiero retto si deva adoperare ad accertare la verità del pensiero, cosicchè la metodica si può ritenere che sia una logica applicata (pag. 4); » ma, quando io pongo mente che la logica sua, purchè le venga accordato il concetto, « non fa nessuna differenza, se a questo concetto si dia una derivazione ed origine ontologica o psicologica (pag. XVII) » mentre dalla soluzione di siffatta questione pende non poco la veracità del sapere ed il va-

lore oggettivo delle umane cognizioni; quando ricordo che essa studia le forme concettuali affatto in sè senza darsi pensiero del loro riferimento alla materia oggettiva ed al soggetto pensante; quando avverto che il pensiero può essere *retto* (scopo della dianoetica), senza essere *vero* (scopo della metodica), e che un pensato, pur mentre è conforme alle leggi logiche formali, potrebbe infedelmente rispondere alla realtà conosciuta, e diventare *per sè* strumento pieghevole al vero del pari che al falso; in allora io non veggo più, come la dianoetica conduca per logica necessità alla metodica, come questa si converta in una sincera applicazione di quella, come e l'una e l'altra fluiscano da un solo principio supremo, in cui la *rettitudine* e la *verità* del pensiero trovino la loro ragione spiegativa e si compongano insieme ad armonica unità. In che risiede l'unità della rettitudine e della verità del pensiero ed a quali caratteri si può riconoscere, se il pensato sia *retto* e *vero* ad un tempo? Questo problema è complesso, ma uno; ecco il perchè va risolto da un'unica scienza, non già scisso in due parti discusse l'una in separato dall'altra; voglio dire che la scienza, la quale investiga il come ed il quando il pensiero sia retto, quella stessa ha da apprenderci il come ed il quando sia vero.

E che (mi si dirà)? Vorrestù dunque far della logica una metafisica a mo'dell'hegeliana, mescolandola con le scienze ontologiche e materiate, cui spetta rintracciare il vero ciascheduna rispetto all'oggetto suo? Oppure far una cosa sola della logica generale e delle logiche speciali, che hanno per proprio di additare a ciascuna scienza speciale il metodo di ragionar diritto intorno al proprio oggetto e scoprirne il vero? Nè l'uno, nè l'altro. Siccome ho tentato di mettere in chiaro gli sconci gravissimi che conseguono da una logica prettamente formale, così avrei qui a rilevare, se l'indole e l'economia del presente articolo critico mel consentissero, le non meno fatali e ruinose conseguenze cui menerebbe una logica trasnaturata nella metafisica. È cosa che farò forse altra volta, sommettendo ad un esame critico i pronunciati fondamentali della logica hegeliana, la quale più che per noi poveri mortali, par fatta per gli eroi ed i semidei che siccome non favellano all'umana, così ragioneranno proba-

bilmente a tenore di una dialettica anch'essa sovrumana ed *in tutto dall'intender nostro scissa;* ond'è che mi rallegro coll'autore che non abbia fatto buon viso ad una logica siffatta. E veramente un ingegno così penetrante come il suo non poteva del sicuro « lasciarsi sedurre da quella magnifica apparenza che l'accettazione del concetto hegeliano avrebbe data alla scienza che doveva professare (pag. XIV). » Ma, come non intendo di convertire la logica nelle scienze metafisiche e materiale, così è mio pensiero di serbarla distinta altresì dalle logiche speciali; quelle hanno per iscopo di costrurre un sistema di verità intorno ad un dato oggetto, rispondendo alla domanda *che cosa esso sia;* queste intendono di insegnare il come esse possano giungere al vero in riguardo a quella realtà determinata, su cui si travagliano. In che adunque la logica generale va distinta e dalle scienze materiale e dalle logiche speciali? M'ingegnerò di rispondere a questa dimanda e spiegar il pensier mio su questo riguardo.

In ogni umano *pensato* riscontrasi una dualità di elementi, oggettivo l'uno, soggettivo l'altro, insieme accoppiati; vo' dire, una *materia* data, vestita di una *forma* peculiare. Dico *materia* l'oggetto che sta presente al pensiero; chiamo *forma* il modo con cui è appreso, ossia l'atteggiamento logico che piglia davanti alla mente. Mi spiego. In questo pensato *il platino è malleabile*, la forma logica è un *giudicio*, la materia è *la malleabilità del platino*. In quest'altro pensato *le essenze delle cose permangono inalterabili; dunque la mente umana non può diventar ragione assoluta trasumanando nella divina*, la materia ossia l'elemento oggettivo e reale è *la finitezza essenziale alla mente umana*, la forma ossia l'elemento soggettivo, logico ed ideale è un *ragionamento*. Ciò posto, io dico che non è di pertinenza della logica lo studiar la materia del pensato *scissa da ogni forma logica*, sibbene delle scienze speciali che diconsi materiale appunto perchè intente a studiare la realtà in sè stessa, ossia nel suo contenuto concreto ed oggettivo: *la malleabilità del platino* ad esempio è un pronunciato della mineralogia, non della logica: *la finitezza e contingenza della mente umana* è una conclusione della psicologia, non della logica. Del

paro, dico, che non è di spettanza della logica lo studiare le forme del pensato *scisse da ogni qualechesiasi materia*, o senza verun loro riguardamento con la realtà in genere con cui deggiono essere accoppiate, di qualunque specie poi abbia ad essere siffatta realtà; le forme spoglie non solo di tale o tale altra materia determinata, ma vuote affatto di ogni contenuto sono mere vanità che, ben lontane dall'ammanire alla logica un oggetto adeguato e conveniente, non servirebbero che ad illudere il pensiero e farlo inciampar in errori. Mi spiego. In questi due pensati, 1.° *il platino è malleabile; 2.° la galena è duttile*, la forma è comune ed identica nell' uno e nell' altro; pure nel secondo la materia è mal coniugata colla forma, mentre nel primo sono entrambe consociate insieme per guisa che danno luogo ad una verità reale. Parimente in questo pensato, *ciò che è semplice è altresì incorruttibile ed immortale; dunque il punto geometrico è incorruttibile ed immortale*; v' ha tanta e tale forma quanta ve n' ha nel ragionamento surriferito per provare *la finitezza e contingenza della mente umana*; pure l'uno è un vero innegabile, l'altro una solenne stranezza. Ciò vuol dire che le forme logiche studiate disgiuntamente da ogni materia si prestano del paro alla verità ed all'errore, accogliendo in egual guisa un contenuto reale e concreto ed un contenuto fittizio ed illusório, e che la logica siffattamente intesa, anzichè ad una ginnastica dell'intelligenza, vorrebbe essere pareggiata ad una spada a due tagli atta a vivificare del paro che ad uccidere il pensiero. Tali cose ci menano a conchiudere che oggetto della logica non è nè la materia del pensato in sè stessa considerata (chè in allora si mescerebbe colle scienze metafisiche e colle materiale), nè la forma scissa e disgiunta da ogni materia (che in tal caso poco si dispaierebbe dalla sofistica), sibbene le forme e le leggi dell' umano pensiero studiate *nelle loro attinenze col loro contenuto in genere*, ossia *colla realtà in universale* cui sono applicabili. Dico avvertitamente, *col loro contenuto in genere, colla realtà in universale*, non già colla tale o tal altra realtà, con questo o quell'altro contenuto, poichè le forme di ogni pensato deggiono sempre avere una materia, un contenuto con cui si accoppiino, qualunque poi sia que-

sta materia, questo contenuto, e senz'esso sarebbero nulla più che *un nome vano senza soggetto*, *una vanità che par persona*. Il perchè se spetta alla logica lo studiar esse forme nelle loro attinenze colla materia *in genere*, non può, nè debbe, senza smettere la propria indole e confondersi colle scienze materiate e colle diverse logiche speciali, studiar le forme del pensiero in rapporto con questa o quell'altra materia *in particolare* (ad esempio *la malleabilità del platino, la finitezza della mente umana*), nè governar il movimento del pensiero nella cognizione di una data realtà *determinata* (*la pianta*, *il bruto*, *l'uomo*, *Dio*, ecc.). Di che s'inferisce che un concetto definitivo della logica ce la debbe rappresentare siccome scienza nè esclusivamente formale, nè esclusivamente materiata, ma d'indole mista, siccome quella che rintraccia le leggi che governano il movimento dialettico dell'umano pensiero nella cognizione della realtà universale.

Nel disaminare il concetto che della logica delineò l'autore nella prefazione del suo *Sunto*, io non avrei spiegato piena libertà ed indipendenza di giudizio non disgiunta però dalla stima dovuta al suo non comune ingegno, se non mi fosse stato noto che il Bonghi è di que' valentuomini, i quali accolgono con pari animo le lodi e le critiche, purchè dettate da un sincero amor della verità e confortate da buone e salde ragioni. Dalle critiche leali e non timide amiche al vero, il chiaro suo nome, non che patir detrimento od offesa, n'esce anzi più bello e più puro di prima, perchè riposa sull'originalità dell'ingegno, sola fonte di una vera nominanza e duratura; mentre effimera è la fama di coloro che, non avendo virtù di levar alto grido di sè presso l'universale coll'originalità dell'ingegno, si pongono sotto il prestigio di qualche gran genio, e col tradurne, chiosarne e bandirne religiosamente le dottrine si lusingano che l'oscuro loro nome insieme con quello gloriosissimo del loro maestro passi eternato nella memoria della posterità, veri pianeti scientifici che splendono di luce non propria, ma mutuata dal loro astro solare, intorno al quale compiono automaticamente la loro orbita.

Milano, agosto 1861.

La logica hegeliana e la logica delle scuole.

Hegel ha egli *trasformata* soltanto la logica antica compiendone lo sviluppo dinamico, o non l'ha altresi *trasnaturata*, mutandone l'oggetto, lo scopo ed i principii fondamentali? In altri termini, il divario che intercede fra la logica hegeliana e la logica ordinaria qual venne intesa dall'universale dei filosofi e dal senso comune, è solo di grado od altresi di essenza? Tale è la questione che si affaccia al pensiero di chi imprende a divisare i rapporti fra queste due guise di logica. Hegel sentenzia che la sua logica sia nulla più che uno svolgimento dinamico ed un razionale compimento della logica antica: « la logica dell'intelletto (così egli scrive al paragrafo ottantaduesimo della sua logica minore) trovasi compresa nella logica speculativa, la quale potrebbe comporsi coi medesimi elementi. Quello che v'ha di più in quest'ultima, è l'elemento dialettico e razionale; lo che la rende, per riguardo alla logica ordinaria, un'esposizione delle determinazioni del pensiero, determinazioni che essa collega con rapporti necessari, cancellandone di tal modo la finitudine [1] ». In sentenza dunque di Hegel, la logica nuova e la logica antica sarebbero l'una un'espli-

[1] « C'est-à-dire (commenta qui il suo traduttore francese) qu'elle (la logica he« geliana) contienne l'ancienne logique, qu'elle la complète et lui donne un tout « autre sens et une toute autre valeur ». Dire che la logica speculativa compie la logica ordinaria col travolgerne per intiero il senso e mutarne l'indol nativa, tal cosa è questa, che se può entrare in capo a chi possiede il pensare speculativo ed assoluto, riesce dura ad intendersi a chiunque si trovi nell'umile cerchia del pensar comune ed umano. Compiere una cosa, in parlar comune,

cazione razionale dell'altra, e, come a dire, due diversi momenti di una medesima scienza; ma *in qual modo* la logica dell' Idealismo assoluto contiene e compie la logica delle scuole? Qui sta il punto dalla cui discussione dipende e il giudizio che hassi a pronunciare intorno alla citata sentenza, e lo scioglimento della proposta questione. Poichè se si venisse in chiaro, che la logica nuova si differenzia dall' antica per riguardo all' oggetto, intorno a cui si travaglia, e per rispetto allo scopo a cui intende, e per rapporto al principio fondamentale, che la involge, sarebbe giuocoforza conchiuderne che la prima non che riescire un perfezionamento della seconda e constare dei medesimi elementi, ne è anzi una negazione assoluta.

Ciò posto, chi istituisce una diligente disamina del concetto supremo, che informa la logica hegeliana, e lo raffronta col concetto fondamentale della logica ordinaria, rinviene un primo punto di radical discrepanza nell'oggetto stesso proprio di ciascheduna di esse. Qual è infatti l' oggetto della logica hegeliana? È l' assoluto nel suo primo momento, ossia l' idea, il pensiero puro che non è nè soggetto pensante nè oggetto pensato, ma identità di entrambi, pensiero ed idea, di cui le determinazioni astratte e metafisiche costituiscono per appunto la logica dell' idealismo assoluto. Per lo contrario la logica ordinaria ha per oggetto il pensiero umano soggettivo risguardato nelle sue forme logiche speciali, e nel movimento dialettico che egli com-

val quanto adempierne i difetti aggiungendo a quel che di già possiede quanto ancora le manca per conseguire l' integrità e pienezza propria dell' *esser suo*. Ora se togliete alla logica ordinaria ciò che possiede in proprio (la *finitudine* e soggettività delle forme dell' umano intendimento) per darle cosa che non le spetta in verun modo (l' *infinitudine* dell' idea assoluta), in verità che questa logica ordinaria mi sfugge via dagl' occhi e non veggo più altro che la logica speculativa ed assoluta. Se altri pigliando a compiere il teorema pitagorico intorno il triangolo gli desse un tutt' altro significato e valor geometrico fino a voler ravvisare in esso la teoria dei circoli, dei quadrilateri e di tutti i poligoni intendendo per ipotenusa e per cateto tutt' altra cosa da quel che denotano siffatti vocaboli in iscienza geometrica, potrà forse pretendere di aver perfezionato e ridotto a compimento il teorema pitagorico? Sviluppare e compiere, a cagion d' esempio, il sistema di Hegel (potrebbesi chiedere agli hegeliani) vuol forse dire tradurlo in un altro che disti *toto cœlo* da' suoi principii fondamentali, e ne sia il contrappelo? Tanto varrebbe il pronunciare, che tal cosa allora è compiuta e perfetta, quando smarrisce i caratteri proprii e costitutivi per cui è quel che è quando, in altri termini, è distrutta: il sommo dell' essere ed il nulla assoluto tornerebbero ad un medesimo.

pie nella costruzione della scienza. Parrebbe a prima giunta che queste due guise di logica avendo entrambe ad oggetto il pensiero e le determinazioni e forme di esso pensiero, abbiano una tal quale comunanza di materia e d'ufficio, e non diversifichino perciò tra di loro sostanzialmente; ma chi bene avverte trova che questa loro comunanza è soltanto di nome, non già di cosa, poichè il pensiero, quale sta ad oggetto della logica hegeliana, ha un tutt' altro significato da quello, che l' universale dei filosofi e degli uomini annette a tale vocabolo; esso non è nè un soggetto pensante, nè un oggetto pensato, nè un intelligente, nè un inteso, non è una mente particolare, una essenza individua e reale, ma la mera possibilità di tutte le cose, l' identità di tutti gli opposti, l'indeterminatissimo puro, l' essere-nulla, l' assoluto idea; mentre il pensiero, oggetto della logica ordinaria, è un vero e reale soggetto intelligente, una mente individua e determinata che apprende l' essere, un pensiero nel senso proprio ed universalissimo di questo vocabolo, il pensiero umano soggettivo. Adunque il vocabolo *pensiero*, con cui si vorrebbe denotare l' oggetto di queste due sorta di logiche, come se fosse loro comune ed identico, esprime in realtà due cose diverse, delle quali l' una ha tanto che fare coll' altra quanto il germe e la virtualità di una pianta colla realtà di un minerale. Del paro le determinazioni metafisiche del pensiero puro ossia dell' idea assoluta, che danno corpo ed esistenza alla nuova logica, non hanno nulla di comune colle forme soggettive e col movimento dialettico del pensiero umano, intorno alle quali si travaglia la logica antica dell' umanità, nè si possono quelle con queste identificare senza mescere insieme e confondere in una due scienze distinte, quali sono la metafisica, che studia le determinazioni ontologiche dell' essere, e la logica che indaga le forme dialettiche del pensiero umano, confusione ed identità che venne ammessa da Hegel medesimo, il quale in una sua prefazione alla logica dice aperto che « il momento di trasformare la logica è giunto; d' ora in poi essa dovrà costituire la metafisica, la filosofia speculativa pura ».

Ma, si ripiglierà, la logica ordinaria, la logica dell' *inten-*

dimento si trova compresa nella logica speculativa di Hegel; *egli ha fatto anche una logica soggettiva* [1]. Sta a vedere, se questa logica soggettiva, che vuolsi fatta da Hegel, sia la logica del pensiero umano finito, la logica ordinaria, e *come tale* trovisi compresa nella logica speculativa; poichè se fosse tutt'altra, l'osservazione qui fatta sarebbe fuor di proposito. Ora io tengo, che la logica così detta soggettiva di Hegel tanto si dispaja dalla logica ordinaria quale viene comunemente intesa da mutare onninamente indole e natura. Di vero, la logica in sentenza di Hegel è l'idea in sè, l'idea assoluta, astratta, che discorrendo per i tre momenti dell'essere, dell'essenza e della nozione, divide la logica in tre parti corrispondenti alle tre determinazioni dell'idea logica assoluta. Le due prime parti della logica hegeliana cioè la scienza dell'*essere*, e la scienza dell'*essenza*, si vogliono denominare logica *oggettiva*, per distinguerle dalla terza parte, cui si vuol dar nome di logica *soggettiva*. Ma, se ben si avvisa, siffatta denominazione è insignificante ed arbitraria, poichè la *nozione*, oggetto della terza parte della logica hegeliana, è anch'essa un momento, una determinazione dell'idea assoluta, come sono momenti o determinazioni di essa Idea l'*essere* e l'*essenza*, oggetto delle due prime parti della logica: qui adunque non si esce per nulla fuori dell'idea assoluta; [2] onde la logica soggettiva attribuita ad Hegel tanto si dispaja dalla logica ordinaria, di cui intendiamo, quanto il pensiero umano finito, oggetto della logica ordinaria, dall'idea assoluta in sè, oggetto della logica hegeliana. A meglio rilevare questa sostanzial discrepanza tra la logica *soggettiva* di Hegel e la logica ordinaria, uopo è avvertire che nella logica ordinaria ossia dell'*intendimento* le forme del pensiero umano, quali sono la nozione o concetto, il giudicio, il raziocinio, pur mentre sono studiate nella loro corrispondenza colla materia, o col contenuto della

[1] A propriamente parlare Hegel non ha fatto una logica soggettiva, che formi corpo di scienza da sè: essa non è che un brano della terza parte della sua logica. Vedi la sua logica, paragrafo 162.

[2] Ciò è tanto vero, che Hegel medesimo al paragrafo 160 della sua Grande Enciclopedia lasciò scritto queste parole: « se le diverse sfere dell'idea logica « possono essere considerate siccome diverse definizioni dell'assoluto, anch'essa « la nozione sarà una definizione dell'assoluto ».

realtà, sono tuttavia avute in conto di meramente *soggettive*, ossia proprie del soggetto umano pensante e radicalmente distinte dalla materia, essendochè è l'umano intendimento, che concepisce, che giudica e ragiona della realtà; questa si atteggia in diverse guise sotto l'apprensiva della mente, ma sguardata in sè, ha un'esistenza sua propria ed indipendente da noi, e non è nè nozione, nè giudicio, nè sillogismo. Per contro nella logica soggettiva di Hegel le forme del pensiero non sono *soggettive* cioè poste dall'umano intendimento e proprie di lui, sibbene oggettive ed intrinseche alle cose. Lo provo citando Hegel. « In generale si « considera la logica della nozione come una scienza me- « ramente formale, siccome scienza cioè che non risguarda « che la forma della nozione, del giudicio, del sillogismo, « e che non costituisce per nulla la realtà di una cosa, la « qual realtà risiederebbe per intiero, giusta quest'opinione, « nel contenuto.... In fondo, queste forme sono lo spirito « vivente d'ogni realtà (Logica, § 62) ». « La logica dell'in- « tendimento non vede altro nella nozione che una mera « forma del pensiero, o piuttosto una rappresentazione ge- « nerale (idee generali prodotte dalla generalizzazione) e « per siffatta maniera superficiale di concepire la nozione, « si tiene questa in conto di una forma vuota e morta, di « una pura astrazione, mentre la nozione è in realtà un « principio concreto, il principio di ogni essere vivente. La « nozione vuol essere intesa in senso ben più elevato, che « nol faccia la logica dell'intendimento, e vedervi altra cosa « che una semplice forma del pensiero soggettivo (Grande « Enciclopedia, § 160) ». Come la nozione, così il giudicio è risguardato da Hegel non più come semplice forma soggettiva dell'intendimento, che piglia dal di fuori il contenuto da esso indipendente, con cui debbe porsi d'accordo, sibbene come forma reale e concreta avente in sè il proprio contenuto. Il giudicio, in senso di Hegel, è la nozione che scinde la sua unità e si differenzia. « In generale, non si « assegna al giudicio che un valor soggettivo e vien ri- « guardato siccome un atto ed una forma, che esistono sol- « tanto nel pensiero riflesso. Ma siffatta distinzione non trova « per anco luogo nella sfera della logica, ed il vero signi-

« ficato generale del giudicio è questo: *ogni cosa è un*
« *giudicio*, ossia ogni cosa è l'individuo che contiene un
« elemento interno o l'universale, ovvero, ogni cosa è l'uni-
« versale individualizzato: in altri termini, l'universalità e
« l'individualità si differenziano nelle cose, e ad una vi ri-
« mangono identiche (Logica, § 167) ». Il sillogismo anch'esso
del paro che il concetto, ed il giudizio, vien preso in senso
concreto ed oggettivo, siccome quello, che in sè riunisce
le due precedenti determinazioni della nozione generale, vo'
dire il concetto ed il giudicio. « Il sillogismo altro non è
« che la nozione posta con tutti i suoi elementi reali. Per
« conseguenza, è l'essenzial fondamento di ogni verità, e
« però *l'assoluto è un sillogismo*; definizione, che si potrebbe
« enunciare altresì con questa proposizione: *ogni cosa è*
« *un sillogismo.* La nozione infatti giace in fondo a tutte
« cose, e l'esistenza loro esprime la differenza de' suoi mo-
« menti. Perchè la sua natura *universale* dà a sè medesima
« una realtà esteriore per mezzo del *particolare*, donde, per
« via di un ritorno negativo sopra di sè stessa, si pone
« come individuo, lo che, rovesciando i termini, si può del
« pari enunciare così. Il reale è l'individuo, che per mezzo
« del particolare si solleva al generale, e raggiunge con ciò
« la sua identità. Il reale è uno, ma in guisa da lasciare,
« per così dir adito ai differenti momenti della nozione; ed
« il sillogismo è come il circolar movimento di questi mo-
« menti, per mezzo di cui il reale pone la sua unità (Logica
« § 181) ». Ed altrove si legge: « Per l'ordinario non si
« assegna al sillogismo altro valore che quello che si attri-
« buisce alla nozione ed al giudicio, ossia non viene consi-
« derato se non come una forma del nostro pensiero sog-
« gettivo, aggiungendo che il giudizio trova il suo fonda-
« mento nel sillogismo. Intanto questo trapasso dal giudizio
« al sillogismo non è il fatto del nostro pensiero soggettivo,
« ma è il giudizio stesso che si determina come sillogismo
« e che ritorna con ciò all'unità della nozione (Grand' En-
« ciclop. §. 181) ».

Dai brani di Hegel, che ho qui trascritti la logica ordi-
naria (giacchè io qui la discorro come mi detta la logica
ordinaria) mi mena a queste inferenze: 1.° che i vocaboli

nozione, *concetto*, *giudicio*, *sillogismo* mutano essenzialmente il comune loro significato, denotando non più le forme soggettive dell'umano intendimento distinte e diverse dal loro material contenuto, ma la stessa realtà oggettiva: 2.º che perciò la logica ordinaria direttiva dell'*umano intendimento* viene anch'essa trasnaturata e convertita nella metafisica, siccome quella che più non si fonderebbe sulla soggettività delle forme logiche dell'umano pensiero, colle quali essa debbe accordare l'oggetto reale e contrapporlo siccome termine che ha un'esistenza tutta sua ed indipendente dal pensiero umano medesimo; 3.º che la forma primitiva dell'umano intendimento, detta *nozione*, essendo insieme colle altre forme derivate (*concetto*, *giudicio*, *raziocinio*) un momento dell'idea logica assoluta, che in sè riunisce i due momenti anteriori dell'*essere* e dell'*essenza*, la terza parte della logica hegeliana, cui si vuol dar nome di logica *soggettiva*, non è tal che di nome, in sostanza è tanto oggettiva quanto le due prime parti che discorrono dell'*essere* e dell'*essenza*, scambiandosi qui il pensiero umano soggettivo col terzo momento dell'idea logica assoluta.

Dal sin qui detto si scorge che mai si debba pensare di questo pronunciato: *Hegel ha fatto anche una logica soggettiva: la logica dell'intendimento umano trovasi compresa nella sua logica speculativa.* La logica soggettiva di Hegel non è il pensiero umano finito, che piglia dal di fuori il suo contenuto materiale e vi accorda le sue forme logiche soggettive, bensì l'idea assoluta, che nella nozione riunisce l'essere e l'essenza; e la logica ordinaria trovasi compresa nella logica speculativa a condizione che cessi di essere quello che è. « La Logica dell'intendimento, scrive Hegel, « trovasi compresa nella logica speculativa, che si potrebbe « comporre coi medesimi elementi. Ciò che vi ha di più in « quest'ultima è l'elemento dialettico o razionale: il che la « rende, per riguardo alla logica ordinaria, una esposizione « delle determinazioni del pensiero, determinazioni che essa « connette con vincoli necessarii, e di cui essa cancella per « tal modo la finitudine (Logica, § 82) ». Ciò conferma vieppiù il già detto, che la logica ordinaria qual si trova nella logica speculativa, non è più dessa; perchè le deter-

minazioni dell' umano intendimento, che essa espone, hanno per proprio di essere *finite* e soggettive, ma l' elemento dialettico e razionale aggiuntovi dalla logica speculativa spogliandole di lor *finitudine* e soggettività le trasnatura, non potendo essere finite ad una ed infinite = per la contradizion che nol consente. =

Qui adunque sparisce del tutto il pensiero umano soggettivo e spariscono con esso lui le sue forme logiche peculiari, val quanto dire l'oggetto proprio della logica ordinaria [1]; epperò se non si vuole equivocar su' vocaboli, forza è convenire che la logica così detta *soggettiva* di Hegel non è tale che di nome. Arrogi che Hegel non solo non ha fatto una logica davvero soggettiva, ma gli tornava impossibile il farlo serbandosi fedele e coerente al suo sistema dell' idealismo assoluto. E veramente, il concetto, il giudizio, il raziocinio, il sistema, oggetto e materia della logica ordinaria e soggettiva, son forme proprie di un pensiero riflesso e conscio di sè [2], di un' intelligenza, di uno spirito; ora l' idea logica di Hegel non è per anco spirito, anzi non è tampoco natura; dunque non può vestire le forme logiche

[1] Piacemi qui confortar questa sentenza colle parole dello Stahl, che al libro V, sezione II, capitolo I, della sua *Storia della filosofia del diritto*, così scrive: « La logica (di Hegel) non espone le regole del pensiero umano (soggettivo), ma i rapporti ideali (logici) racchiusi nelle cose, i tipi del mondo, dai quali venne fuori di per sè, senza l' aiuto di un atto; o, se così si vuol dire, le regole secondo le quali Dio (il pensiero impersonale puro) pensa; il qual pensiero appunto forma il mondo (o piuttosto è il mondo). Perciò qui le determinazioni « concetto, giudizio, sillogismo » non appariscono come funzione dello spirito umano (questa non è che un momento subordinato), ma come i supremi rapporti del mondo. Avuto riguardo a questo carattere, Hegel considera la sua logica come una logica *oggettiva* contrapposta alla *soggettiva*, che ebbe valore da Aristotele insino a lui ».

[2] Ho detto che il concetto, il giudizio, ed il sillogismo non possono appartenere che al pensiero riflesso e soggettivo, avente consapevolezza di sè. Ciò è ammesso da Hegel medesimo là dove scrive: « In generale non si accorda che » un valor soggettivo al giudizio, e lo si tiene in conto di una mera operazione » e di una semplice forma che non esistono se non nel pensiero riflesso o con- » scio di sè. Tale distinzion non ha ancor luogo nella sfera della logica, parce » que (soggiunge il suo traduttore francese) la conscience appartient à la sphère » de l'esprit (*Logica* § 167) ». Se adunque, in sentenza stessa degli hegeliani, la coscienza, propria del pensiero riflesso, appartiene in proprio alla sfera dello spirito e viene perciò formalmente esclusa dalla sfera della logica, ciascun vede la radical discrepanza tra la logica *soggettiva* di Hegel, che ripudia da sè come elemento non suo il pensiero riflesso, e la logica soggettiva ordinaria che riguarda il concetto, il giudizio ed il raziocinio siccome forme soggettive del pensiero riflesso.

o determinazioni di concetto, di giudizio e di raziocinio; essa non è ancor fatta capace di concepire, di giudicare, di sillogizzare, perchè non è spirito; tant'è che Hegel stesso videsi sforzato di intendere queste forme soggettive come altrettante determinazioni metafisiche dell' essere puro, val quanto dire trasnaturale. Il pensiero umano della logica soggettiva è un' intelligenza, un *io*, che intende sè ed il diverso da sè; l' idea logica hegeliana non è un' intelligenza personale, un *io*, nè può intendere il *diverso da sè* il quale nel primo momento dell' assoluto non esiste ancora, e solo allora ha luogo che l' idea logica cessa di essere idea per diventare altra cosa, cioè la natura.

Dissipata adunque l' equivocità de' vocaboli, ed avvertito che il pensiero puro, oggetto della logica hegeliana, non è nè può dirsi veramente e propriamente pensiero più di quel che sia o possa dirsi materia, giudichi l' intelligente lettore se la logica nuova abbia comune coll' antica ed essenzialmente identico il proprio oggetto, e la si possa *comporre co' medesimi elementi.*

Un secondo punto di sostanzial discrepanza si riscontra nel postulato, da cui muove la logica ordinaria, e nello scopo, a cui è indiritta. Essa parte, come da suo presupposto, dalla distinzione (non però dalla separazione) del pensiero umano dalla realtà universale, del soggetto pensante dall' oggetto pensato, ed è tutta rivolta a studiare le leggi dialettiche di esso pensiero per guidarlo alla verace cognizione della realtà, a determinar le forme logiche soggettive proprie del pensiero umano, perchè ben si coniughino col loro contenuto oggettivo somministrato dalla realtà, ossia colla loro materia conoscibile. Nulla di tutto questo vi ha, nè vi può essere nella logica hegeliana: essa non muove dalla distinzione e dalla dualità del pensiero soggettivo e della realtà oggettiva, sibbene dall'essere indeterminatissimo, dall' idea assoluta, che è l'indifferenza dei differenti, ed in cui il soggetto e l'oggetto, il pensiero e l'essere e tutti gli opposti si identificano; e suo scopo ed intento non è perciò quello di accordare ed armonizzare il pensiero soggettivo colla realtà oggettiva, di accoppiare le forme logiche colla loro materia o contenuto sicchè riescano una verace espressione della realtà, poichè

essa considera le forme logiche siccome aventi un contenuto intrinseco loro proprio, ossia come altrettante determinazioni metafisiche dell' idea logica, per guisa che il pensiero umano non piglierebbe più dal di fuori, da un diverso da sè il proprio contenuto, ma sarebbe ad un tempo forma e materia di sè, soggetto ed oggetto, contenente e contenuto. Esporre le determinazioni metafisiche dell' idea logica, e non già armonizzar il pensiero umano colla realtà da esso diversa, tale è lo scopo ed il còmpito della logica hegeliana.

Vedemmo infino a qui come la logica professata dall'autore dell'Idealismo assoluto essenzialmente si differenzia dalla logica ordinaria sia nell'oggetto in cui essa si appunta, sia nel postulato da cui muove, e sia nello scopo a cui è indiritta. V' ha un altro punto di somma importanza, che separa quasi per infinito intervallo queste due guise di logica, punto meritevole di essere attentamente considerato, siccome quello che compendia per così dire tutti gli altri punti di discrepanza ed apre un abisso invalicabile tra le due logiche di cui discorriamo; intendiamo di dire di quella legge logica suprema che governa in modo assoluto il processo dell' umano pensiero nella cognizione delle cose, non meno che l'esistenza degli esseri nella loro realtà oggettiva. Qual è questo universalissimo tra i principii logici direttivo del movimento del pensiero? Giova qui ricordare la decisiva risposta che a tale domanda diede, or fanno venti e più secoli, quel gran padre della logica antica ma pur sempre nuova, che è lo Stagirita, quello stesso Aristotele, che alcuni hegeliani vorrebbero trar dalla loro e farne un precursore del loro Messia. Nel libro quarto della sua *Metafisica*, al capo terzo, cercando quale sia il più fermo principio su cui l'errare torni affatto impossibile, così scrive: « l' impossibilità, che « una stessa cosa vi stia insieme e non istia in una cosa « stessa e secondo lo stesso rispetto, è appunto il più fermo « di tutti i principii; giacchè è impossibile che uomo al « mondo pensi che lo stesso sia e non sia (trad. ital. di « R. Bonghi) » Per bocca adunque di Aristotele la logica ordinaria pronuncia che il principio di contraddizione sta a fondamento dell' essere e del pensare tantochè torni impossibile alla mente l'affermare ed il negare ad un tempo e

sotto il medesimo riguardo, per ciò stesso che v'ha impossibilità assoluta per le cose di essere e non essere insieme. Nei successivi capi quarto e quinto dello stesso libro quarto della *Metafisica*, Aristotele si fa a chiarire questi due aspetti, logico ed ontologico, del principio di contraddizione. Egli spiega, come questo principio sia la legge suprema del pensiero, perchè di ciascheduna cosa c'è un concetto che permane stabile, fisso e distinto, e che ciascun vocabolo mantiene fermo e certo il suo proprio ed essenziale significato. Così la parola *essere* ha un senso certo e fisso, come ha un significato suo proprio anch'esso fermo e certo la parola *non essere*; lo che vuol dire che tal cosa non può non essere, mentre è, nè può essere, mentre non è, non può, in altri termini, congiungere in sè due elementi contradditorii (essere e non essere), che vicendevolmente si escludono. Dimostra poi, che lo stesso principio di contraddizione è altresì la legge ontologica che governa gli esseri, ove questi vengano risguardati nella loro entità stabile e ferma, che costituisce l'intima loro essenza. A riprova della sua tesi egli avverte, come, tolto di mezzo il principio di contraddizione, i concetti più disparati, egualmente che le cose più discrepanti tornano ad un medesimo, e come siffatta identità universale di tutti gli opposti rendano impossibile ad un tempo il pensare e l'essere.

Fermato il principio di contraddizione, Aristotele passa nel capo settimo dello stesso libro quarto a stabilire il principio del mezzo escluso fra i contradditorii, pronunciando ricisamente essere all'intutto impossibile che si dia tra i contradditorii un termine medio in cui convergano ad unità; ma di una qualunque cosa essere necessario il negare o affermare qualunque altra. A ragion d'esempio, il pari e l'impari sono due contraddittorii, che si escludono a vicenda nè ammettono, come loro termine intermedio dialettico il numero, siccome quello che a tal uopo vorrebb'essere nè pari, nè dispari; il che è reso impossibile dalla definizione stessa del numero, il quale per necessità stessa di sua natura, è o pari od impari, sicchè la presenza dell'uno importa l'esclusione dell'altro. Del pari *l'ente affermato e l'ente negato* non ammettono al di sopra di sè un terzo termine, in cui si

conciliino, quale sarebbe l'ente *nè affermato nè negato*, il quale per ciò stesso non ha veruna ragion di esistere.

Ma forsechè le cose, oltre al loro essere fermo, stabile e permanente per cui si mantengono identiche a sè, distinte ed inconfondibili coi loro opposti, non presentano altresì una parte fenomenica e transeunte, per cui mutano forma e modo di essere diventando altre da quel che sono? Forsechè di tal cosa, che diventa, non è giusto il pronunciare che essa è e non è ad un tempo? Se adunque il diventare riunisce in sè l'ente ed il non ente, con ciò non ne va forse di mezzo il principio di contraddizione, il quale respinge ogni termine intermedio fra i contradditorii? È cosa da tutti saputa, come il concetto del diventare sia il gran talismano, con cui Hegel s'immaginò di avere sventata la logica antica ed operato l'inaudito prodigio della nuova sua logica. Ma è pur bene il ricordare, che questo stesso concetto del diventare non solo non era sfuggito all'acume dello Stagirita, ma venne da lui giustamente inteso e spiegato a dovere, ponendo così anticipatamente a nudo l'insussistenza della logica dell'Idealismo assoluto. Giacchè egli non nega già, che le cose vanno risguardate sotto entrambi gli aspetti che esse presentano, val quanto dire, in quanto *sono*, ed in quanto *diventano;* egli concede che negli esseri va distinta una parte che non diventa ossia che *è*, ed un'altra che diventa e quindi *non è* ancora; ma giustamente avverte, che il fatto del diventare lascia intatto e fermo in piè il principio di contraddizione. Poichè una cosa che diventa, si può ben dire in un certo senso che essa è e non è, ossia che in sè riunisce l'ente ed il non ente, non però sotto lo stesso risguardamento: essa *è* in un senso, cioè *in potenza*, *non è* in un'altro senso, cioè *in atto*. Altro adunque essendo il concetto di *ente*, ed altro quello di *non ente*, il principio di contraddizione, che vuole per appunto fermi ed inconfondibili i concetti dei contradditorii, resiste saldo di fronte al fatto del diventare, e sta [1].

[1] Vedi il capo V del libro IV della *Metafisica*. Ecco come Alessandro commenta questo passo di Aristotele. « L'*ente*, del pari che il *non ente*, pigliasi in due sensi. « Poichè l'ente significa vuoi l'ente in potenza, vuoi l'ente in atto, come per « non ente intendesi tanto il puro non ente, quanto il non ancora in atto, ossia

Riepiloghiamo. La logica ordinaria, quale veniva da Aristotele elaborata in forma scientifica, e quale fu mai sempre ed è tuttodì professata dall'universale degli uomini, statuisce siccome suprema legge direttiva dell'essere e conseguentemente del pensare il gran principio di contraddizione. Ciascun essere è quel che è, ossia è identico a sè, è lui e non il suo opposto; esso non inchiude, ma esclude da sè il suo contraddittorio, nè v'ha un terzo termine intermedio in cui esso possa coesistere insieme col suo opposto negativo. Se tale è la legge dell'essere, tale è pur quella del pensiero. La mente nostra trovasi nella necessità assoluta di concepire ciascun essere per quello che è, ossia come identico a sè stesso, e le torna affatto impossibile di affermare e negare lo stesso dello stesso sotto il medesimo riguardo, ossia di conciliare i contradditorii del sì e del no in una tesi superiore, perchè *nequit idem simul esse et non esse.*

Tale è il pronunziato fondamentale della logica de'secoli. Qual'è invece la tesi suprema, in cui tutta per così dire si incardina la nuova logica dell'Idealismo assoluto? Rovesciam il principio di contradizione, e noi avremo il pronunciato massimo della logica hegeliana. L'autore dell'Idealismo assoluto sentenzia ricisamente, che la contraddizione è dessa la vita dell'essere e del pensiero ad un tempo. In grazia della contraddizione ogni cosa contiene il suo opposto, è lei e ad un tempo ciò che non è lei, è identica con sè non solo, ma ben anco col suo contrario, è simultaneamente l'affermazione e la negazione di sè. Ciascun termine è lui non essendo lui stesso; e non è lui essendo lui; in altre parole, lo stesso termine è e non è ad un tempo; è non essendo, non è essendo. I contradditorii adunque sono identici, ammettendo un terzo termine medio in cui coesistono ad unità.

Poniamo qui di fronte gli uni agli altri da una parte i

« l'ente in potenza; poichè l'ente in potenza conterminando tra l'ente ed il non « ente, è come ente e non ente, sicchè la generazione vien dal non ente, non « però dal non ente puro ed assoluto. Niente perciò vieta che la stessa cosa sia « e non sia, purchè però non dicasi ciò nello stesso senso, ma che sia in un « senso e non sia in un altro. Poichè l'ente in potenza è sibbene, ma solo po- « tenzialmente; e non è, perchè non in atto ».

pronunziati della logica ordinaria, dall' altra quelli della logica hegeliana, e spiccherà di per sè la profonda opposizione che le separa, ponendole in antagonismo fra di loro.

Pronunziati della logica ordinaria	*Pronunziati della logica hegeliana*
1. Il principio di contraddizione è la suprema guarentigia della verità pel pensiero, della realtà per gli esseri:	1. Il principio di contraddizione è falso ed illusorio:
2. La contraddizione è l' impossibilità del pensiero e dell' essere; ossia è un elemento irrazionale ed irrealizzabile:	2. La contraddizione è un elemento razionale, intrinseco, necessario e vivificante dell'essere e del pensiero:
3. La cognizione vera e razionale è quella che esclude la contraddizione, la falsa ed irrazionale è quella che la contiene:	3. La vera e razional cognizione contiene la contraddizione; mentre falsa ed irrazionale è quella che la esclude:
4. Ogni cosa è identica con sè, epperò diversa dalla sua contraria, ossia *nequit idem simul esse et non esse:*	4. Ogni termine è anche il suo opposto, sicchè di ciascuna cosa va detto che è e non è ad un tempo lei stessa:
5. I contraddittorii si respingono e fuggonsi eternamente sicchè torna impossibile un mezzo che li concilii.	5. I contraddittorii si risolvono in un terzo termine, che s' intermedia fra di essi e li solleva ad una unità superiore e più concreta: il *principium exclusi tertii* della logica antica deve ceder il campo al *principium tertii intervenientis* della nuova logica assoluta.

Questo specchio comparativo parla da sè. Le due logiche, di cui discorriamo, non presentano più, chi ben le riguarda, il menomo elemento comune che le ponga a contatto; l'una è la negazione assoluta dell' altra; la loro distonanza è profonda e radicale; un abisso invalicabile le separa. E poi venga Hegel a dirci che « la logica dell' intelletto od ordi-« naria trovasi compresa nella sua logica speculativa sic-« chè questa potrebbe comporsi de' medesimi elementi di « quella! » E venga il suo commentatore e traduttore francese a soggiungere che la logica hegeliana « contiene la « logica antica e la compie dandole un tutt' altro senso ed « un tutt' altro valore! » Sì, gli è proprio vero, e 'l sappiamo anche noi, che Hegel diede alla logica ordinaria un tutt' altro senso ed un tutt' altro valore da quello che costituisce l' intima sua natura. Ma tutto ciò in buon volgare significa che l'antica logica venne snaturata, disfatta ne' suoi costitutivi elementi ed *essenzialmente* distrutta: essa non è stata elaborata e sollevata ad una *forma* più concreta e per-

fetta, ma non è più. Il sentenziare adunque che la logica hegeliana è uno svolgimento dinamico ed un razional compimento dell'antica è un volerci dare ad intendere il bianco per nero. La logica nuova e la logica antica sono l'una un'esplicazion razionale dell'altra, e, come a dire, due diversi momenti di una medesima scienza, mentre sono in antagonismo inconciliabile fra di loro! Davvero che noi avremmo proprio vaghezza di sapere se gli hegeliani farebbero buon viso ad un sistema metafisico, il quale si annunciasse siccome il perfetto razionale esplicamento dell'hegelianismo falsandone l'intima costitutiva essenza, coll'assegnare all'Idea, alla Natura ed allo Spirito un tutt'altro senso ed un tutt'altro valore da quel che hanno nel sistema dell'Idealismo assoluto!

Sono poi strani davvero gli esempi, che Hegel adduce a conforto del principio dell'identità dei contraddittorii da lui posto a cardine della sua logica speculativa. Nel paragrafo centodicianovesimo della sua *Logica* egli s'immagina di aver colto in fallo la logica antica, e si sforza di darci ad intendere l'identità dei termini contraddittorii in questo modo: « A debb'essere o + A, o — A. Qui si annuncia di già « un terzo termine, A, che non è nè +, nè —, e che è ad « un tempo posto come *più* A e come *meno* A ». Quasi che si desse un A in genere, che non sia nè + A, nè — A! Quasi che col solo pronunciare A, non si debba con ciò stesso intendere + A, giacchè la quantità è positiva di sua natura! [1] Se tiene siffatta guisa di ragionare in bocca agli hegeliani, terrà anche per noi, e ragionando *ad homi-*

[1] Sebastiano Purgotti nelle sue *osservazioni intorno a varie inesatezze che allignano ancora nei moderni corsi di matematica elementare* dimostra ad evidenza che di quantità propriamente negative non se ne danno, che il segno *meno* (—) va risguardato come semplice segno di sottrazione e non già come un carattere proprio della quantità, e che quando per un commodo laconismo si adopera siffatta espressione di quantità negative sancita dall'uso, uopo è che giustamente s'intenda con essa una *sottrazione* di quantità. « In genere (egli scrive nel- « l'op. cit.) le quantità indicanti oggetti che sono in un calcolo, sono sempre omo « genee, nè può tra esse esistere quantità eterogenea, che porti diminuzione.- « La diminuzione è l'effetto della *operazione*, non della *quantità*. Si ha — (*a*) « e non già + (— *a*). La quantità *a* non forma un tutt'uno nè col segno + nè « col segno —; nè dal loro insieme tal fusione, tal medesimezza può nascere, « sicchè possa riguardarsi come una cosa sola, che produca aumento per sua « natura nel primo caso, cioè un *quid positivo*, e per sua natura arrechi dimi- « nuzione nel secondo, e sia un *quid negativo* ».

nem contro di loro diremo: la logica delle scuole e la logica di Hegel son due termini che si contraddicono l'un l'altro siccome il si ed il no; ma dal cozzo de' termini contraddittorii sorge un terzo termine intermedio che li solleva ad una unità dialettica superiore; dunque quelle due logiche ne importano una terza, che risolva il loro antagonismo e si ponga siccome la verità comune dell'una e dell'altra. Accettano gli hegeliani l'inferenza di tale ragionamento? Se no, dunque si danno contraddittorii che rifiutano il mezzo dialettico conciliatore, ed in tal caso il loro gran pronunziato dell'identità dei contraddittorii, ossia il nuovo *principium tertii intervenientis* ruina da sè. Se si, essi ammettono una logica superiore a quella stessa creata dal loro maestro, la quale perciò non ha più ragion di esistere, perchè la verità sua è fuori di lei.

L'insussistenza della nuova logica assoluta apparisce pur manifesta per altro verso, ove si ponga mente che senza il sussidio del principio di contraddizione, sulle cui ruine Hegel intese di edificare la sua logica, a lui sarebbe tornato all'intutto impossibile il distendere nemmanco un solo dei tanti periodi, onde s'intesse l'opera sua. Non ha egli sentenziato, che la cognizione speculativa, l'unica vera e razionale, non esclude da sè la contraddizione, ma la inchiude siccome suo necessario ed intrinseco elemento? Sia pure; ma che ne verrà? Tolto di mezzo il principio di contraddizione, sarà lecito e razionale il sostenere il prò ed il contro della medesima tesi, il dire si e no, l'affermare ed il negare lo stesso dello stesso. Sarà, a ragion d'esempio, cosa razionale il pronunciare che *la cognizion vera è quella, che esclude la contraddizione; la cognizion vera è quella che non esclude la contraddizione:* lo che è un non-senso, e riesce ad un tempo alla distruzione del principio sostenuto da Hegel, che cioè la cognizion vera e speculativa non esclude, ma contiene la contraddizione. Noi abbiamo diritto di muovere ad Hegel questa domanda. Come provate voi falso il principio di contraddizione? Sia pur qualsivoglia il ragionamento, che egli addurrà a conforto della sua tesi, ei pronuncierà con ciò stesso la propria condanna; poichè a lui torna impossibile emettere qualsivoglia giudizio od ini-

ziare una dimostrazione qualsiasi senza giovarsi del principio di contraddizione e presupporne indirettamente la validità, poichè un vocabolo non può possedere un senso determinato e fisso siccome segno di un concetto determinato senza escludere tutti gli altri sensi diversi ed opposti proprii degli altri vocaboli, come nessuna proposizione, nessun raziocinio, nessun principio hanno un proprio valore se non a condizione che si escluda l'opposto di quanto essi stabiliscono. La contraddizione adunque, nonchè essere l'elemento intrinseco, nesessario e vivificante del pensiero, n'è la dissoluzione e la morte.

— Ma adagio a ma' passi. Vi credete forse che noi hegeliani siam tanto sori da sostenere che il sì ed il no intorno la stessa tesi valgan tutt'uno? Cel sappiamo anche noi che un corpo in quell'istante medesimo che è bianco, non può essere nero di fatto, e che l'identità de' contraddittorii, intesa siccome l'affermazione e la negazione simultanea dello stesso sotto il medesimo riguardo rovescia fin dalla base ogni guisa di ragionare. Noi dunque insieme coll'universale degli uomini ammettiamo il principio di contraddizione nel suo rispetto più generale, nel senso cioè di una necessaria coerenza del pensiero con sè medesimo. — Se gli hegeliani ammettono il principio di contraddizione come significazione della coerenza, che il pensiero deve mantenere con sè medesimo, e se tale è per appunto il vero e preciso senso, in cui esso viene inteso dalla logica ordinaria, propugnato dai non hegeliani, adoperato dal senso comune, davvero che non sappiam più capire, come l'aver contestato questo principio costituisca il carattere precipuo della dottrina di Hegel, che trae la sua ragion d'essere dalla negazione del principio di contraddizione quale lo intende la logica comune.

A noi non è ignoto come gli hegeliani si adoperino a porre in salvo l'originalità della loro logica speculativa pur mentre, vogliano o non vogliano, piegano il capo all'insuperabile necessità del principio di contraddizione propugnato dalla logica ordinaria. Inteso siccome espressione della coerenza logica del pensiero, siffatto principio nol negano essi; ma lo ripudiano come falso ed irrazionale se con ciò s'in-

tende negare le contrarietà e le opposizioni che si manifestano nei fatti e nelle idee, e rigettano come sorgente di illusioni e di errori infiniti il principio dell'*escluso terzo*, se con tale assioma si pretende respingere la possibilità di conciliare gli opposti in un termine medio o terzo termine, che ne comprenda in qualche modo il significato. Ecco una nuova distinzione che è davvero assai commoda, ma dalla quale gli hegeliani, *volentes*, *nolentes*, si veggon condotti nell'umile cerchia di quella logica comune, che essi hanno *in gran dispitto*. La logica ordinaria non si è mai sognato di negare la coesistenza degli opposti *contrarii* (non però contraddittorii) ossia dei diversi e molteplici in un medesimo soggetto, quali sarebbero *l'animalità* e la *razionalità* nell'essere *umano*, nè di respingere la possibilità di conciliare in un terzo termine superiore due opposti, purchè solo *contrarii;* poichè conciliare i *contraddittorii* val quanto negare il principio di contraddizione nel senso di una necessaria coerenza del pensiero con sè medesimo, che si vuole ammesso dagli hegeliani medesimi. Il principio di sostanza ammesso dall'universale dei logici è l'espressione della verità di cui discorriamo, siccome quello che enuncia la moltiplicità di modi, di elementi e di caratteri coesistenti nell'unità sostanziale di ciascun essere. Accanto a questo principio di sostanza, la quale in sè unifica la moltiplicità dei modi, la logica comune colloca quell'altro detto di causalità, che risguardando gli esseri finiti nei loro vicendevoli rapporti di azione e reazione riconosce il passare che essi fanno da un *modo* di esistere ad un altro contrario, e le vicende continue a cui soggiaciono pur mentre mantengono ferma ed inalterabile la loro essenza: si *trasformano*, ma non *trasnaturano; præterit figura*, ma l'intima essenza sta. Quanti cangiamenti non subisce l'uomo, quante fasi non attraversa dalla prima infanzia alla più decrepita vecchiaja! Pure, in tutto il lungo periodo della sua esistenza, egli non muta la propria essenza; l'*uomo* sta, nè mai trasnatura in essere di altra specie. Gli hegeliani si avvisano di aver colta in fallo e corretta la logica antica ponendoci sott'occhio le antinomie e le contrarietà infinite che si manifestano nel campo delle idee non meno che nella sfera dei fatti. — Osservate la Natura; tutto

vi è contraddizione e lotta; non v'è fenomeno, che possa prodursi o pensarsi senza la coesistenza di elementi contradditorii e l'urto di forze antagonistiche; non v'è essere, dal più impercettibil insetto al globo più sterminato, che non contenga elementi contrarii, e tendenze opposte. Ponete mente alle matematiche: esse vi presentano l'opposizione dell'unità e della dualità, del numero pari e del dispari, del numero intiero e del frazionario, della linea retta e della curva, della perpendicolare e della verticale. Il dominio della morale vi offre le opposizioni della libertà e della necessità, ed il conflitto nei moventi dell'azione. Nella metafisica e nei diversi ordini del pensiero voi riscontrate le opposizioni della causa e dell'effetto, della sostanza e degli accidenti, dell'infinito e del finito, del necessario e del contingente, e via via. Osservate l'uomo; ed egli solo vi offre l'esempio delle antinomie più profonde e più svariate, anima e corpo, scienza ed ignoranza, amore ed odio, eroismo e delitto, riso e pianto, sanità e malattia, ecc. Tutto insomma è contraddizione; nè v'ha il menomo che, nè sulla terra nè in cielo, che sfugga a questa legge universale. Che anzi qual essere racchiude in sè contraddizioni più numerose, più profonde ed intense, gode di un'esistenza più piena, di una perfezione più sublime.

Tutti questi esempi, che nessun osa contestare, ed ai quali se ne potrebbero aggiungere infiniti altri, che cosa provano mai? Provano sol questo, che ciascun oggetto comprende nell'unità sostanziale dell'esser suo una molteplicità di elementi diversi e contrarii, e che nelle sue successive evoluzioni passa da un modo di esistere ad un altro opposto, non senza però aver deposto la forma che aveva, prima di assumerne un'altra contradditoria alla precedente. È questa una verità di cui gli hegeliani non hanno da menar vanto come di una loro scoperta originale, perchè gode l'unanime consenso di tutti i logici e metafisici antichi e moderni. È questo un fatto innegabile nella sua esistenza, quanto misterioso nella sua intima ragione; giacchè nissun filosofo finora, compreso lo stesso Hegel che si pretende possessore del sapere assoluto, ci porse una teorica onninamente perfetta che ne sveli il come i molteplici ed i diversi coe-

sistano nell'uno e nell'identico, e l'intimo compenetrarsi delle sostanze operanti. L'originalità adunque della logica hegeliana ed il primato a cui essa pretende sull'antica, non sono che apparenti e nominali: i seguaci dell'idealismo assoluto scambiano gli opposti, che ponno insiem coesistere nell'unità di un essere, con gli opposti che si respingono siccome simultaneamente inconciliabili (*contraddittorii*), e chiamando col nome di *contraddizione* ciò che i filosofi denominano *contrarietà*, *differenza*, si vantano di avere così sfatata la povera logica ordinaria. Restituiamo ai vocaboli il loro tenor naturale; e la logica antica ripiglierà sulla nuova i diritti, che questa aveva usurpati a quella. Gli hegeliani ammettono essi il principio di contraddizione siccome espressione della coerenza del pensiero con sè stesso, e dell'essere con sè medesimo? Certo che sì; e sono forzati ad ammetterlo sotto pena di vedersi condannati all'impossibilità di pensare. Ma in tal caso cessino dal proclamare la *contraddizione* siccome il principio vivificante dell'essere e del pensiero, siccome l'elemento essenziale e necessario che giace in fondo ad ogni realtà e ad ogni idea: in tal caso si acconcino a vedere nelle singole cose la presenza di elementi meramente *contrarii* e *differenti*, e non già *contraddittorii*. E questi sono per appunto i pronunciati della logica comune, la quale ripiglia così il proprio posto usurpatole dalla logica assoluta.

Scorrendo le pagine scritte dagli hegeliani in difesa della contraddizione elevata a legge suprema dell'essere e del pensiero, si rimane colpiti di meraviglia nello scorgere la perpetua confusion di linguaggio, in cui avvolgono i loro ragionamenti. Essi ti affastellano a catafascio tutte guise di opposti, non facendo differenza, purchè loro riesca di far credere che tutto è contradditorio. A sentirli loro, il bianco ed il nero che si contengono sotto lo stesso genere *colore;* la giustizia e l'ingiustizia che si dispaiono in due generi contrarii *virtù* e *vizio;* l'essere ed il non essere, che si respingono come contraddittorii senza termine medio che li concilii; il corpo e lo spirito che armonizzano nell'unità dell'umano composto come elementi diversi del medesimo; la sanità e la malattia che non ponno simultaneamente coesistere nello stesso

essere vivente e sensitivo; l'attrazione e la repulsione, che cooperano simultanee allo sviluppo di nuovi fenomeni, perchè son forze entrambe positive, epperò contrarie soltanto, e non contraddittorie, son tutti opposti, che agli occhi degli hegeliani hanno lo stesso senso e lo stesso valore, e sono da loro invocati ad un modo a conforto del loro principio. La nuova logica assoluta deve tutto il suo prestigio a questo equivocar di vocaboli; dissipate le anfibologie, ed essa ci apparirà quale è veramente, un'ombra vana fuor che nell'aspetto. L'oscurità di concetto e l'indeterminazione di linguaggio che offendono la dialettica di Hegel, vennero avvertite e notate dallo Stahl, che nel suo esame logico della dottrina di questo filosofo così si esprime: « Il più gran « difetto logico di questa dialettica è quello di essere as« solutamente indeterminata e vaga. Poichè i concetti di « *opposto* e di *unità*, ne' quali essa si muove, sono applicati « ed usati nei sensi più differenti. L'*opposto*, che secondo « essa è richiesto a modo di postulato da ogni idea (o cosa) « è ora il contraddittorio, ed ora il contrario, ed ora soltanto « un altro esemplare... Nello stesso modo la unità dei due « opposti (momento speculativo) è di diversa natura; perchè « questi una volta sono solamente pensati in un *terzo*, « un'altra sono in esso realmente riuniti, un'altra l'uno di« strugge l'altro... La unità degli opposti (momento dialettico) « consiste solamente in ciò: che l'uno contiene implicita« mente il pensiero dell'altro, *quale che sia il modo;* e la « manifestazione e realtà immediata di questa unità (mo« mento speculativo) consiste solamente in ciò: che entrambi « debbono essere pensati insieme in un terzo in qualunque « siasi rapporto. Come potrebbe siffatto camaleonte della « legge logica contenere la vera logica [1] »?

È adunque cosa incontestabile, che la dottrina hegeliana intorno al principio di contraddizione vaga nell'indeterminato e nell'incerto, e difetta di quella precisione d'idee e di quel rigore logico, di cui non può far senza un vero sistema filosofico, e che i filosofi di cui parliamo non ebbero una chiara e compiuta intuizione del problema dei contrarii,

[1] *Storia della filosofia del diritto,* traduz. ital. pag. 489, 490.

che in loro mano rimase senza una soluzione definitiva, anzi fu svisato dal suo naturale significato. Laonde io avviso che se essi uscissero una buona volta da quella nube olimpica, entro alla quale si stanno avvolti parlando del principio di contraddizione e si celano allo sguardo dei mortali, se cioè volessero significare in linguaggio fermo, preciso e ben definito i loro pensamenti, si vedrebbero forse a loro insaputa ridiscesi entro all'umile cerchia di quella logica ordinaria, che tanto dispettano, ed al disopra della quale li tien sollevati la sola indeterminazione de' vocaboli e de' concetti.

Le cose, che abbiamo discorso infino a qui intorno l'argomento dello scritto presente, ci menano alle due conclusioni seguenti: 1.° che la logica hegeliana, anzichè essere lo svolgimento dinamico ed il razional compimento della logica ordinaria, si manifesta siccome la negazione assoluta della medesima, con cui ha nulla di comune; 2.° che non può reggersi un solo istante se non a condizione di fraintendere il senso naturale de' principii su cui si basa la logica antica, e rimanersi avvolta nel vago e nell'indeterminato. Ma questa stessa condizione, da cui pende la sua precaria esistenza, è il germe di morte che essa porta chiuso nelle sue viscere. La logica hegeliana si trova stretta in questa dura e fatale alternativa; che per una parte essa non può pretendere al titolo di vera e rigorosa dottrina filosofica senza spiegarsi più chiaro, districando i suoi concetti da quell' oscurità e confusione in cui li tiene avvolti, e per l'altra non può spiegarsi senza far differenza tra la contraddizione e la pura contrarietà, tra gli opposti ed i diversi, tra gli opposti che si conciliano e quelli che respingono ogni mezzo dialettico, val quanto dire senza ricadere nel dominio della logica comune.

Quindi noi portiamo avviso che i seguaci dell' hegelianismo provvederebbero assai meglio all'incremento del sapere, se invece di venirci a cantare e ricantare su tutti i toni che la loro nuova logica è la sola e l'unica vera, e che l'Idealismo assoluto è la sola e vera filosofia, si adoprassero a dissipare le nubi, che nascondono allo sguardo de' mortali il giusto senso della loro dottrina logica. Essi dovrebbero rammentare, che la lingua degli Dei e degli Eroi, di cui parla

Omero, ha fatto il suo tempo, e che il secolo vuole che gli si parli in buona lingua umana. Quando adunque ci domandano a nome della libertà e della scienza, che Hegel sia studiato al pari degli altri grandi filosofi, noi alla nostra volta abbiamo ragione di domandar loro che dianoalla loro propria dottrina una forma più rigorosa e più razionale, precisando bene i concetti di *opposto* e di *unità*, e determinando a dovere il modo con cui un termine contiene il suo opposto ed il rapporto che collega l' uno e l' altro col lor termine superiore. Ma l' avvolgere in un linguaggio vago, mal fermo ed enigmatico il loro sistema, e poi pretendere che le nostre scuole abbiano da venerare nell' Idealismo assoluto il Vangelo della filosofia, e piegare avanti ad esso riverente la fronte siccome le menti del medio evo si prosternavano davanti all' infallibile Aristotele; l'avvolgere nel bujo i concetti più sostanziali di una dottrina e poi pigliarsela contro gli avversarii accusandoli di averla frantesa, e far buon viso a quella critica soltanto che nel discuterla ne lascia intatti i principii e non ne impugna la veracità, è cosa assai commoda per chi ha giurato nelle parole di un caposcuola, ma a cui il pensiero libero ed indipendente non sa acconciarsi giammai.

Del resto Hegel fu al pari degli altri grandi filosofi già studiato anche prima d' ora non solo presso altre nazioni, ma altresì in Italia; e se le dottrine hegeliane non destano fra di noi segnatamente grande entusiasmo nè sono coltivate con quello zelo ardente che altri vorrebbe, ciò si debbe appunto agli studi critici che se ne fecero e che indussero nell' animo degli studiosi la persuasione della loro insufficienza a satisfare alle esigenze del pensiero speculativo ed ai bisogni della vita pratica. La critica ha di già pronunciato severo il suo giudizio sull'hegelianismo: esso venne in più punti combattuto da possenti avversarj, nè mancarono, a dir vero, discepoli che sorsero a respingere gli assalti mossi alla dottrina del maestro. Ma non fu visto per anco il nuovo Zenone, che abbia vittoriosamente difeso questo nuovo Eleatismo, in cui la dottrina dell' unità assoluta dell' essere professata dall' Eleatismo antico insieme colle sue logiche conseguenze dell' antimonia tra il sapere co-

mune e lo speculativo toccò l'estremo del sistematico suo sviluppo.

Dissi che in Italia Hegel fu già assai prima d'ora studiato, e quando si pon mente che l'universale de'nostri filosofi dai più celebri capiscuola fino ai pensatori di minor grido impugnarono a più riprese il sistema hegeliano e ne ripudiarono i pronunciati fondamentali, lecito è l'inferirne che l'Idealismo assoluto si dispaia sostanzialmente dall'indole e dallo spirito della filosofia italiana. E veramente quella scissione violenta da esso introdotta tra il sapere speculativo ed il sapere comune, la quale ridurrebbe ad una menzogna la vita siccome quella che si fondamenta sulle credenze universali della sapienza comune, quell' abbandono e quello sprezzo della realtà, in cui viviamo, ci muoviamo e siamo, sacrificata ad un ingegnoso tessuto di concetti, che la travisano a vece di esserne specchio fedele e verace, quella innatural disgiunzione del pensiero dall'azione son cose a cui non sa acconciarsi il pensiero italiano, che cerca nella filosofia la guida e la maestra della vita e che, come ripudia l'arte per l'arte, così vuole la scienza organo di civiltà e perfezionamento umano. Il perchè non è a meravigliare se que'pochissimi, che tentano di diffondere nel nostro paese l'amore ed il culto delle dottrine hegeliane, durano improba fatica e gravi difficoltà derivanti dalla lotta che loro incontra di sostenere contro il genio peculiare e l'indole tradizionale dell'italiana filosofia, difficoltà accresciute d'assai e rese, sto per dire, insuperabili dalle presenti condizioni sociali della patria nostra, parendo a me che l'Idealismo hegeliano svolto nelle sue conseguenze sia inconciliabile coi principii, che informano il recente movimento politico e civile degl'Italiani. E veramente come si concilia l'autonomia personale con tale dottrina, che fa di noi altrettante forme vanienti dell'Assoluto, destituite d'individua e personal sussistenza? Come si concilia la libertà umana, individua e collettiva, politica e morale, colla fatalità di sviluppo inerente all'essenza stessa dell'*Idea*, cui non ispetterebbe altra libertà da quella del virgulto necessitato dalla stessa sua essenza a tramutarsi in pianta? Come si concilia l'autonomia del cittadino col potere sconfinato dello Stato, cui si assegna un

diritto eminente su tutti gli individui, i quali non hanno valore che per lui? Come si concilia il diritto delle singole nazioni alla propria indipendenza ed autonomia con quel filosofema hegeliano, che quando un popolo giunge a dominar sugli altri, le nazioni dominate rimangono in faccia a lui senza forza non solo, ma altresì senza diritto, perchè esso è fatto rappresentante dello spirito del mondo, che lo investe di un diritto assoluto su tutti gli altri popoli? Come si conciliano lo sdegno e l'aborrimento profondo che destano le oppressure politiche e civili, con quell' altro pronunciato hegeliano, che *tutto ciò ch' esiste è razionale?* Come si concilia la distinzione tra le oneste e le turpi azioni e la responsabilità del nostro operato col principio dell' identità degli opposti nell'Assoluto, giusto il quale il vero ed il falso, il diritto ed il torto, il bello ed il turpe, l'onesto e l'inonesto deggiono avere lo stesso valore ontologico, perchè amendue sono fasi e momenti dell'Assoluto? Confessiamo che a noi non soccorre veruna dialettica tanto possente, che valga a conciliare antinomie cotanto profonde tra la vita pratica e l' Hegelianismo.

Comparare la logica hegeliana colla logica ordinaria per arguirne qual guisa di rapporto interceda fra l' una e l' altra, era questo l' intendimento dello scritto presente. La final conclusione, che emerge dalle cose fin qui discorse, è questa: la logica di Hegel, tutta pontata sull'irrazionale principio dell' identità dei contraddittorj, è non già l' esplicazion naturale, ma la negazione assoluta della logica di Aristotele, che pure è la logica di tutti i secoli, di tutta l' umanità, la quale rifugge dalla contraddizione siccome dalla morte del pensiero. Un celebre hegeliano vivente, il Michelet di Berlino, si provò di tirare Aristotele dalla sua, facendo distinzione tra i principii direttivi dell'intendimento ossia del pensiero soggettivo che apprende gli esseri finiti, ed i principii direttivi della ragion speculativa, la quale comprende il mondo infinito ed assoluto. A sentire il Michelet, Aristotele avrebbe ammesse due logiche corrispondenti, la logica del pensiero soggettivo, dalla quale attingono i loro principii le scienze dell'intelletto astratto, e la logica del pensiero assoluto, la quale detta i principii direttivi della scienza specula-

tiva [1]. Il critico di Berlino si tiene sicuro di aver colto il giusto concetto di Aristotele sostenendo che il principio di contraddizione e quello di esclusione del terzo nella teoria aristotelica reggono soltanto la logica soggettiva propria dell' intendimento astratto, e che lo Stagirita ammise l'identità degli opposti in un terzo siccome supremo principio direttivo della logica assoluta propria della ragione speculativa. A nostro avviso, questa interpretazione del filosofo tedesco è all' intutto sbagliata, sia perchè il pensiero assoluto (*il pensiero del pensiero*) quale venne inteso da Aristotele ha niente a che fare col pensiero puro ed assoluto di Hegel, e sia altresì perchè lo Stagirita nel libro quarto della *Metafisica* là dove pone in sodo i principii di contraddizione e del terzo escluso assegna loro un valore siffattamente assoluto ed universale che dominano gli esseri finiti del pari che l' essere infinito e conseguentemente reggono l'intendimento astratto non meno che la ragione speculativa. Il Michelet si argomenta di schermirsi da questo colpo fatale, che gli cade addosso dal quarto libro della *Metafisica*; ma come? Fra le altre ragioni, egli cita dal libro decimo della *Metafisica* il seguente brano: « la contraddizione e l'oppo-« sizione non sono un medesimo, perchè tra due opposti « sta un termine medio, non però tra cose contraddittorie; « perchè la contraddizione non dà luogo ad un terzo ». Veramente il critico di Berlino non poteva essere più infelice nella sua scelta: questa sentenza di Aristotele è una patente e definitiva condanna della logica hegeliana, la quale è tutta pontata sulla confusione degli opposti contrarii, i quali rinvengono il loro punto di contatto in un terzo termine superiore, cogli opposti contraddittorii, che rimangono inconciliabili ed eternamente discordi, secondo i pronunciati della logica ordinaria.

Milano, marzo 1866.

[1] Vedi la sua opera *Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique*, pag. 281 e segg.

Logique, la science de la connaissance par G. TIBERGHIEN *professeur ordinaire à l'Université de Bruxelles*, vol. 2, Paris 1865, Librairie internationale A. Lacroix et C.

Federico Krause e la filosofia germanica.

Kant, Fichte, Schelling ed Hegel son essi che tennero successivamente lo scettro del pensiero germanico in tutto quel mezzo secolo di fervida operosità filosofica, che cominciò nel 1781 colla *Critica della ragion pura* e si chiuse nel 1831 colla morte dell' autore dell'*Idealismo assoluto*. Quel quadrumvirato filosofico gravitò sulla Germania intellettuale con tutto il peso di un governo assoluto, che tutto a sè trascina quasi forza misteriormente tremenda: furono per così dire quattro monarchie dispotiche, le quali asservirono al loro ferreo giogo le menti tedesche. Ma è legge di natura, che ogni potere assoluto e sconfinato susciti contro di sè la rivolta: ben presto accanto del suddito, che obbedisce e tace, sorge il fiero cittadino, che protesta e si agita.

Anche la dittatura di que' celebri capiscuola tedeschi fu scossa da potenti oppositori, i quali anzichè ormeggiare servilmente la mala via da quelli tenuta tentarono con libero pensiero scoprir nuove terre nel mondo del sapere. E n'avevan ben donde. Un movimento speculativo, che aveva pigliate le mosse da un estremo, qual era lo scetticismo critico di Kant, ed erasi chiuso con un altro estremo opposto al primo, cioè col razionalismo assoluto di Hegel, mal poteva adempiere le aspirazioni della ragione umana, la quale non sa adagiarsi negli estremi: essa non è nè con Kant, che la condanna ad ignorare la realtà oggettiva di tutte cose, nè con Hegel, che le aggiudica un'assoluta onniscienza. E

poi quel filosofare superlativamente astratto e smodatamente trascendentale straniavasi troppo dalla vita operativa e morale dell' uomo: il pensiero sprofondatosi nelle intime sue latebre, come in un abisso, non vide più nulla tranne sè medesimo; e nel vuoto universale, che egli aveva scavato intorno a sè, andò a smarrirsi la realtà della vita, e perfino lo stesso pensiero umano. Le credenze morali e religiose dell' umanità, i pronunziati fondamentali del senso comune, le verità più solenni della coscienza naturale, cadute sotto il dominio della ragione speculativa, ne rimasero così sfigurate ed idealizzate che la loro concreta realtà ebbe a svanire in un aereo ed inconsistente trascendentalismo. Il mondo fisico, l' uomo, Iddio, smarrirono ciascuno la propria costitutiva essenza; tutto fu identificato in una sola sostanza; tutto fu una incessante e fatale trasformazione di un' unica forza che muta e rimuta in eterno il suo essere senza mai colmare quel tenebroso ed immenso abisso da cui è uscita.

Una filosofia cotanto eccentrica ed oppressiva della natura umana non poteva dominare a lungo sul pensiero germanico senza trovarsi di fronte a validi oppositori e dissidenti, che sorgessero a salvare la realtà della vita e la scienza stessa dagli abusi di una traviata speculazione. Fra i pensatori, che non si lasciarono attrarre nell' orbita di quel movimento filosofico, ma tentarono di dominarlo incentrandolo sopra nuovi principii ideali, va segnalato Federico Krause.

La scienza importa un punto di mossa, da cui esordisca, ed un principio supremo, da cui tutta si svolga ed in cui incentri il suo movimento speculativo. Kant ricordando il pronunziato cartesiano = *io penso, dunque sono* = aveva iniziato il sapere dal soggetto pensante che *critica* sè medesimo prima di por mano alla costruzione della scienza; ma nel suo lavoro critico il soggetto si sprofondò in sè stesso fino a consumarvi ogni sua forza, sicchè si sentì venir meno la lena per sollevarsi alla cognizione della realtà oggettiva e rinunziò alla scienza metafisica siccome ad un disperato ideale. Venne Fichte; e confondendo in uno il punto di mossa della scienza col suo principio supremo, ripose e l' uno e l' altro nel soggetto pensante da lui tenuto siccome unica fonte di tutto l' essere e di tutto il sapere, e

si argomentò di trarne fuori dal me la filosofia universa. Così il criticismo di Kant iniziando la scienza da un punto di mossa male ideato l'aveva rovinata nello scetticismo; e l'aveva del paro rovinata l'egoteismo di Fichte poniandola sopra un principio ideale insussistente ed illusorio. Krause intese a riparare l'uno sconcio e l'altro; rifacendo Kant per via di Cartesio e correggendo il pronunziato fondamentale dello stesso filosofo francese egli assegnò alla scienza per suo punto di mossa la coscienza propria ossia la vaga e confusa nozione di sè, e le aggiudicò per unico e supremo principio assoluto Iddio, la cui essenza unica ed infinita è il contenente universale, epperò la ragione spiegativa delle molteplici essenze finite; *Deus in quo et a quo et per quem vera sunt quæ vera sunt omnia* (S. Agostino). Il fatto primitivo della coscienza è il pensiero *me* indeterminato; la scienza muove dal me pensante, attraversa il mondo e va dal me a Dio, e ridiscende poi da Dio alla coscienza cercando in Dio la ragion comune del me e del mondo, il principio supremo del sapere e della realtà. La coscienza propria, da cui esordisce la scienza, ha un contenuto moltiforme e svariato, che va determinato e rilevato per opera dell'*analisi;* di qui la filosofia *analitica*, che è il primo momento del sapere speculativo. Iddio, in cui la scienza rinviene il suo supremo principio ideale, è essenza infinita, il cui contenuto è suscettivo di universale esplicamento; lo che è opera della *sintesi;* indi la filosofia *sintetica*, secondo momento del sapere speculativo. L'analisi della coscienza ci rivela tre ordini di esseri, ossia tre guise di essenze che sono lo *spirito*, la *natura* e l'*umanità* che in sè armonizza spirito e natura; di qui poi la *psicologia razionale*, la *fisica razionale*, l'*antropologia razionale*. Ciascuna di esse tre essenze è infinita nella sua specie, ma finita in rapporto colle altre, che essa esclude. Ci vuole quindi un'essenza infinita sotto ogni riguardo, che sia il principio e la ragion comune di tutte le altre: quest'essenza assolutamente infinita è Dio; di qui la *teologia razionale*, che congiunta colle altre tre scienze compie tutta la filosofia. Dio è l'eterna ed universale essenza degli spiriti, della natura, e dell'umanità ad un tempo; Dio è tutto e tutto è in Dio, giusta il pronunziato di S. Anselmo:

ex ipsa summa essentia, et per ipsam et in ipsa sunt omnia (Monolog. cap. XIV). Epperò la filosofia sintetica spiega l'universo deducendolo da Dio, in cui è essenzialmente compreso, mentre la filosofia analitica lo aveva appreso nella sua realtà immediata ed esteriore quale è data dall'osservazione induttiva senza scrutarne l'intima ragione. Ecco come la filosofia nel suo processo discensivo rincontra ad una ad una le realtà finite che aveva scoperto nel suo processo ascensivo, ma tutte le comprende nell'unità del supremo ed assoluto principio in cui inesistono. Così, in mente di Krause, l'esperienza e la ragione procedono unite e concordi nella comprensione delle cose, e dall'armonico loro accordo emerge compiuto il vero sistema del sapere; l'osservazione empirica vede e rileva le realtà finite, la speculazione le verifica, le rivede, le riconosce nell' unità dell'essenza infinita di Dio, loro comune ragione: in seno alla coscienza del me individuale germina e si svolge e matura l'idea di Dio, che spiega il me ed il mondo esterno unificandoli nella sua essenza infinita: il sapere immediato ed empirico trova la sua ragion suprema nel sapere speculativo: l'analisi ci dà l'universo, l'universo ci solleva a Dio, e Dio ci spiega l'universo nella sua triplice realtà di spirito, di natura e di umanità.

Cartesio e Kant cercarono entrambi nella coscienza la prima verità immediata, da cui pigli le mosse la scienza. Ma qual è poi il *fatto primitivo* della coscienza, e quindi la verità che si presenta la prima di ogni altra nell'ordine logico dello sviluppo del pensiero umano? Pel filosofo francese il primo atto posto dall'anima nostra è un ragionamento entimematico, mercè cui lo spirito umano apprende sè stesso come esistenza pensante: *io penso*, *dunque sono*. Per il critico di Koënisberg il pensiero primordiale da cui iniziasi la cognizione è un giudizio. Federico Krause sostiene in contrario, che il fatto primitivo della coscienza, il *punctum saliens* del sapere è la nozione del me umano pura, semplice, indeterminatissima: in sua sentenza, il soggetto nostro prima di determinare sè stesso col mezzo di un giudizio o di un ragionamento, prima di affermare di sè la tale o tal'altra proprietà particolare, afferma ed intuisce in

modo confuso tutto sè stesso senza nè escludere nè designare veruno de' suoi attributi, od atti, o modi di essere; ed in questa indeterminata intuizione, che noi abbiamo della nostra essenza una ed intiera al di sopra di ogni distinzione, risiede a suo avviso il punto da cui ha da muover la scienza. Così Krause si avvisava di aver innovata e compiuta la teoria di Cartesio e di Kant su questo momentoso argomento. Riponendo poi il supremo ed assoluto principio del sapere in Dio considerato come essere personale, che nella sua infinita essenza unifica il triplice mondo dello spirito, della materia e dell'umanità, egli reputava di avere emendato e ravviato non solo la *dottrina della scienza* di Fichte, che nel me umano da lui infinitizzato aveva incentrato il sommo del sapere e dell'essere, ma altresì l'idealismo trascendentale di Schelling ed Hegel. Krause non piegò la mente a questi due ultimi dittatori della filosofia germanica, in cui toccò il suo sommo il movimento speculativo iniziato da Kant e continuato da Fichte; ma si fece a ricostrurre il loro sistema idealistico sopra un nuovo concetto, che meglio rispondesse alle esigenze della scienza non meno che alle aspirazioni della natura umana. Per Schelling ed Hegel il massimo e solo problema della filosofia è tutto nel fermare il supremo ed assoluto principio del sapere universale; fissi la mente in siffatta indagine essi dimenticarono di segnare da prima il punto iniziale, da cui ha da muovere la scienza, e si gittarono di botto nell'Assoluto per conquistarlo come chi si fa a prendere d'assalto una fortezza. Da qui l'insussistenza della loro teorica: l'Assoluto fu arbitrariamente supposto, e non veracemente arguito dalla coscienza di noi e dalle essenze finite: la realtà mondiale non fu riconosciuta da prima quale vien data dall'osservazione e dall'esperienza, ma venne in sul bel principio sacrificata ad un Assoluto ipotetico, cioè all'essere astrattissimo ed indeterminato: la scienza per manco di un giusto punto di mossa si smarrì per via scambiando il supremo principio dell'essere e del sapere con un'ipotesi astratta ed insussistente, e si conchiudeva nel panteismo come sua indeclinabile conseguenza. Federico Krause colla sua *Filosofia analitica*, che sale dal me umano a Dio, intese di segnare

alla scienza quel momento ascensivo, che nel sistema di Schelling era una gravissima lacuna male adempiuta da Hegel colla sua *fenomenologia dello spirito;* e siccome il pensiero filosofico nel suo periodo di ascensione verso l'Assoluto piglia notizia delle realtà finite che deggiono rivelargliело, e le aggiudica alla scienza siccome uno de' suoi integrali elementi, così parve a Krause di avere con ciò fatto all'esperienza ed alla osservazione la parte che loro spetta nella costruzion del sistema scientifico, mentre il sapere naturale, foriero del sapere speculativo, essendo stato disconosciuto da Schelling e svisato da Hegel, impresse al loro sistema il carattere di idealismo astratto e trascendentale. Quanto poi al panteismo, che fluiva inevitabile da una teoria, in cui l'Assoluto era l' essere-nulla che *si fa tutto*, Krause si tenne sicuro di averlo scansato col pronunciare che Dio è personalità ed intelligenza infinita, che egli non è nè lo spirito, nè la natura, nè l' umanità in particolare, ma la loro unità superiore e quindi distinta, l'essenza eminente, in cui sono contenute le essenze finite non come parti integrali di un tutto, ma come i colori si contengono nella luce che permane distinta da essi. L'universo tutto è in Dio, ma non è Dio: l'essenza divina è l' identità di essenza di tutte le cose mondiali, ma non è nè ciascuna di esse in particolare nè il loro aggregato: epperò questa immanenza od inesistenza di tutte cose in Dio non è, agli occhi di Krause, panteismo, ma teismo, o meglio *pan-en-teismo* (tutto in Dio).

Un punto di mossa scientifico, il me; un supremo principio ideale, Iddio; un metodo che intermediandosi tra l'uno e l' altro li congiunge ad armonica unità; una filosofia che dal me sale a Dio e da Dio ridiscende al me, e salendo a Dio nota ad una ad una tutte le realtà finite nella parte analitica della scienza, e da Dio ridiscendendo al mondo lo comprende nell'unità del suo principio costruendo così la parte sintetica del sapere; ecco il nuovo sistema filosofico, che Krause oppose al trascendentalismo dominante de' tempi suoi. Afferrare il movimento speculativo di Kant, di Fichte, di Schelling e di Hegel per dominarlo e ravviarlo incentrandolo sopra un nuovo principio, fu questo il lodevole ed ardito tentativo di Krause. Ma il tentativo fu duramente con-

trastato: le menti germaniche quasi invasate dallo spirito dominatore del secolo non vedevan più nulla al di là del puro idealismo; esse giravano con moto necessario dentro all'orbita fatale del trascendentalismo, e mal sentivano il richiamo di un nuovo centro speculativo, che tentava spostare quei quattro soli del mondo germanico. Federico Krause moriva un anno dopo di Hegel; ma il suo sistema rivive tuttora nella scuola da lui fondata.

G. Tiberghien e la sua Logica.

Fra i più illustri fautori ed intelligenti interpreti del Krausismo va annoverato Guglielmo Tiberghien, che professa filosofia nell'università di Bruxelles. Le gravi e molteplici opere che egli venne successivamente pubblicando dal 1844 in qua [1], rivelano in lui un vasto e forte ingegno, che internatosi nel pensiero di Krause e compresolo per intiero seppe farlo suo ricostruendolo con libertà di spirito e riproducendolo in tutta la sua vastità nei diversi rami del sapere filosofico. Noi fermeremo qui la nostra attenzione sulla recentissima sua opera, che egli faceva di pubblica ragione nel 1865 col titolo *Logique, La science de la connaissance*. È una di quelle opere che la Critica non può dimenticare, attesa la serietà di pensiero con cui è concepita, e la vasta e grandiosa orditura con cui è distesa. Leggendola vi si vede il discepolo di Krause; ma è un vero discepolo, che sa modellare sotto forma nuova ed originale il pensiero del maestro tanto da parer cosa sua.

Perchè tornare a rifarci un libro di logica, se questa scienza, a sentire Kant, usci bell' e perfetta di tutto punto dal cervello di Aristotele? Il Tiberghien giustifica la compa-

[1] Ecco il titolo delle sue opere :

Essai théorique et historique sur la génération des connaissances humaines dans ses rapports avec la morale, la politique et la religion; Bruxelles, 1844.

Exposition du sysèthme philosophique de Krause; Bruxelles, 1844.

Théorie de l'infini ; Bruxelles, 1846.

Exquisse de philosophie morale précédée d'une introduction à la metaphysique; Bruxelles, 1854.

Études sur la religion: Bruxelles, 1857.

La science de l'ame dans les limites de l'observation ; Bruxelles, 1862.

Logique, La science de la connaissance; 2 volumes, Paris, A. Lacroix, 1865.

rita della sua *Logica* deducendone la ragion d'essere dalla necessità di quetare le profonde scissure che lacerano il seno alla filosofia contemporanea. Volgendo un sguardo alle condizioni presenti del sapere umano, ei lo vede combattuto e scisso da due scuole opposte che si contendono il campo: da una parte il positivismo, che ripudia l'assoluto come un assurdo, sacrifica ogni verità generale ad un cieco empirismo, condanna la scienza ad una vuota e meschina rassegna di fatti sensibili, pone l'uomo in luogo di Dio, la natura al posto del mondo morale, fenomeni ed apparenze invece di principii immutabili ed assoluti; dall'altra l'idealismo trascendentale che sacrifica il relativo all'assoluto, nega il contingente in grazia del necessario, si abbandona alla pura speculazione fino a ripudiar l'esperienza ed il senso comune, spoglia gli esseri mondiali della loro effettiva sussistenza riducendo la vera e concreta realtà ad una pura idea, la scienza ad un tessuto di nozioni astratte. Il *positivismo* è il nuovo titolo inventato per coprire il più grossolano materialismo sotto l'egida delle scienze naturali, il più sfrontato ateismo sotto pretesto di progresso, il più pretenzioso scetticismo sotto l'apparenza della critica. Augusto Comte, Colins, Poulin, Proudhon, Taine, Moleschott, Büchner, Stuart Mill, Renouvier sono là per attestarlo. Come riparare a tanta colluvie di errori che minaccian di morte e scienza e società? Col ritornare alla teoria della cognizione, col ricosturre la logica su base più giusta e più ampia ed opporla alla logica del positivismo che è la logica della sensazione e dell'empirismo, la logica dell'induzione esclusiva, la logica di Epicuro e di Condillac, di Bacone e di Stuart Mill. Così la pensa e ragiona il nostro Autore.

Ma la *Logica* di Hegel non ha essa di già adempiuto il difetto della nuova logica che si desidera? La teoria della cognizione non ha raggiunto in essa il sommo di perfezione tanto da sfidare qualunque altro tentativo di simil genere? Tutt' al contrario, risponde il Tiberghien; a' suoi occhi la *Logica* hegeliana non solo non rende inutile una nuova teoria della cognizione, ma la esige. « Il metodo di Hegel « (egli scrive) è stato giudicato e condannato. Il fastoso « edifizio che ha sedotte tante immaginazioni, è rovesciato;

« e solo vi rimane il genio dell'architetto che è fuori di
« causa. Di questo sistema la parte cui si diè maggior vanto
« è la logica. Che ci insegna essa mai sulla teoria della
« cognizione? Nulla. Fin dalla prima proposizione scambia
« la questione del punto di mossa della scienza colla que-
« stione del principio, il pensiero colla realtà, la logica
« colla metafisica. Hegel non analizza in sè stessa la co-
« gnizione in guisa imparziale come manifestazione della
« nostra coscienza; ci la fa comparire nella serie delle sue
« deduzioni come uno de' momenti dello sviluppo dell'Idea,
« dopo la teoria dell'essere e dell'essenza, di mezzo tra la
« vita e l'idea assoluta, ultimo termine del processo. Quel
« che ci ne dice ha sembiante di un enigma indicifrabile
« per qualunque spirito assennato. Giudicatene fino dal bel
« principio (*Pref.* pag. XII, XIII.) ». Qui l'Autore riferisce
i paragrafi 223, 224 della *Logica* di Hegel risguardanti la
conoscenza, e poi soggiunge: « Per Hegel la cognizione è
« già l'idea. Ma primachè l'idea diventi idea, essa si ma-
« nifesta come oggetto, nella chimica e nella teleologia;
« e perchè non nella pianta, nell'animale e nell'uomo? E
« prima di passare allo stato di oggetto, essa è soggetto
« nella nozione, nel giudizio e nel sillogismo. Qui potreb-
« besi chiedere all'autore perchè ci discorra delle operazioni
« molteplici del pensiero prima di parlare della cognizione
« in generale. Forsechè la nozione, il giudizio ed il ragiona-
« mento non sono cognizioni particolari, forme determinate
« della conoscenza, o forsechè la deduzione non procede
« essa dal meno al più, dal generale al particolare?... Hegel
« non porge una teoria della nozione, del giudizio e del ra-
« gionamento, ma una superficialissima spiegazione di alcune
« nozioni, di alcuni giudizii, di alcuni ragionamenti. Il ri-
« manente (ed è ben di spesso l'essenziale) non entra nel
« movimento dell'idea. L'autore non tentò nemmanco di
« comprendere la logica formale; ci la disdegna. Confonde
« il sillogismo col ragionamento in generale, e l'induzione
« col sillogismo; ma egli s'ingegna di dissimulare i suoi
« errori sotto la pretesa dei termini. Del resto, nessuno
« spirito di osservazione o di analisi, nessuna spiegazione
« cui l'intelligenza possa assimilarsi e riprodurre; in vece
« di scienza, logogrifi (*Pref.* pag. XIV. XV.) ».

Questo giudizio del Tiberghien intorno la *Logica* hegeliana è severo, ma giusto. E noi pure conveniamo nella sua sentenza, e riconosciamo che a campare la scienza dalle aberrazioni dell' idealismo assoluto e dalle esorbitanze del positivismo inconsistente, occorre una seria e giusta riforma nella teoria della cognizione, occorre una logica siffattamente razionale e comprensiva, che intermediandosi tra i due estremi dalla logica dell' idealismo e della logica del positivismo chiami il concorso di tutte le nostre forze intellettuali nella costruzion del sapere facendo luogo a tutte le forme della ragione senza sacrificar l' una all' altra. Ma quando egli scrive che un trattato di logica per ogni parte compiuto non esiste ancora, e che quindi la logica va rifatta non solo come teoria dell' umana cognizione, ma altresì come forma organica della scienza ossia come Organo nel senso aristotelico, noi domandiamo: la logica ha essa un oggetto suo proprio ed adequato siffattamente che ne determini la natura e le conferisca un essere suo peculiare circoscritto entro a confini certi e non valicabili? E posto che sì, in qual modo mai rifare integralmente la logica sovra un concetto più comprensivo ed innovato? Per satisfare a questa domanda, che noi muoviamo a chi si accinga alla riforma della logica, tre sole vie crediamo possibili, e queste sono: 1.° *snaturare* il concetto della logica trasmutandola in tutt' altra da quella che viene comunemente intesa; 2.° *trascenderlo*, mantenendolo essenzialmente lo stesso, ma aggiungendogli materie eterogenee non comprese nella sua cerchia; 3.° *esplicarlo* nella sua intrinseca virtù, recando a maturità i germi implicati e latenti nel suo contenuto. La prima di queste vie fu seguita da Hegel, che si avvisò di riformare la logica ripudiando il sommo principio di contraddizione su cui è puntata e confondendola colla metafisica; e noi plaudiremo alla vantata riforma del filosofo tedesco quando saremo davvero persuasi che riformare la scienza val quanto distruggerla dalle fondamenta, e che il sì ed il no tornano ad un medesimo. Il secondo mezzo di riformare la logica è antiscientifico, essendochè ogni scienza è un tutto organico che ha da crescere per intima sua virtù, e non già dilatarsi per estrinseca sovrapposizione di materia ad esso eterogenea.

Rimane come sola razionale la terza delle tre vie possibili: ma anche qui noi vediamo sorgere una nuova difficoltà che non vogliamo passare sotto silenzio. Noi dimandiamo: quali sono i punti che giacciono ancora implicati a guisa di germe nel concetto della logica e da cui essa può attendere un logico sviluppamento? Con quale criterio ci sarà dato di sincerare le materie proprie della logica da quelle che sono estrinseche al suo dominio? Tutto dipende dal concetto definitivo della logica che portiam segnato in mente. A ragion d'esempio Kant, che assegna siccome unico ed esclusivo oggetto della logica lo studio delle forme di ogni pensiero, facendone una scienza meramente formale, ebbe a scrivere che essa, così circoscritta apparve fin dalle sue origini scienza onninamente compiuta e perfetta a segno che d'allora in poi non progredì d'un sol passo; quindi egli ebbe a ripudiare siccome cose estralogicali i capitoli, con cui alcuni moderni pretesero di ampliare la logica, vuoi *psicologici* intorno le differenti facoltà intellettive, vuoi *metafisici* circa l'origine della cognizione, (le varie specie di certezze a seconda della diversità degli oggetti e quindi sull'idealismo, sullo scetticismo), vuoi *antropologici* intorno i pregiudizii, le loro cause ed i loro rimedi [1].

Queste generali riflessioni abbiam credute necessarie a premettersi per poter apprezzare a dovere la riforma della logica, a cui il Tiberghien intese col suo nuovo lavoro. Occorre adunque anzi tutto considerare quale sia il concetto fondamentale, a cui egli informò la sua *Logica*, e quindi quali le innovazioni da lui introdotte in questa scienza, siccome naturali esplicamenti del suo concetto. Fin dalle prime egli dissente da tutti quei filosofi, che seguendo la scuola di Kant circoscrivono il dominio della logica allo studio esclusivo delle forme organiche del pensiero: siffatto studio è sibbene parte essenziale di tale scienza, ma non è tutta per intiero la logica. Questa non è, a' suoi occhi, una scienza meramente formale e soggettiva, ossia la scienza delle *leggi formali* del pensiero, tutt'intenta a guarentire le conseguenze di una premessa, e ad organare in forma sillogistica le no-

[1] *Critica della ragion pura; Prefaz.* della seconda edizione.

zioni, i giudizii ed i ragionamenti, astrazion fatta dal loro valore oggettivo; ma ad essa incombe il còmpito di studiare la cognizione sotto il duplice aspetto del fondo e della forma, nella sua certezza e verità oggettiva del pari che nel suo soggettivo organamento sicchè apparisca ad un tempo come l'Organica del pensiero e come la teorica della scienza. « La logica è la scienza della cognizione (egli scrive), e « siccome la cognizione enuncia un rapporto tra il soggeto, « e l'oggetto, perciò essa va determinata sotto entrambi « questi due aspetti e conseguentemente studiata nella sua « verità e nella sua certezza del pari che nel pensiero come « fenomeno psicologico. A questo prezzo soltanto la cogni- « zione è legittima e scientifica. La teoria della verità e « della certezza sfugge alle forme soggettive del pensiero « e dà luogo ad una logica reale contrapposta alla sillogi- « stica. La teoria della scienza congiunge questi due aspetti « della cognizione e compone una logica formale e reale ad « un tempo (vol. I, pag. 32) ».

Noi conveniamo nella sentenza del celebre autore, che la logica voglia essere scienza formale e ad un tempo reale, e siamo lieti di vedere da lui confermata la nostra opinione su tale argomento che già manifestammo in uno scritto da noi pubblicato qualche anno or fa intorno le *lezioni di logica* di Ruggiero Bonghi. [1] E veramente se non ispetta in proprio alla logica il segnare la via che mena al Vero, chi ce la additerà? A questo stesso concetto noi abbiamo informato il nostro breve Compendio di *Logica* [2] da noi definita *la scienza del retto e del vero pensare* e conseguentemente bipartita in *formale* o soggettiva e *materiale* od oggettiva. Se non che la logica detta *formale* e la logica denominata *reale* non adempiono tutto il concetto che il Tiberghien si è formato di questa scienza: egli ne estende ben più oltre il dominio. Per lui l'oggetto proprio e determinativo di tutta la logica non è nè la sola forma organica del pensiero (*logica formale*), nè la sola verità e certezza col suo opposto che è l'errore ed il dubbio (*logica reale*) nè la somma di

[1] Vedi *Rivista italiana* N. 49; agosto 1861.
[2] Pubblicato in Mlano nel 1863.

entrambe queste due materie, ma è la cognizione presa in tutta quant'è la sua ampiezza e sguardata sotto tutti i suoi aspetti, vale a dire nella sua costitutiva natura, nelle sue origini e specie, nelle sue leggi e condizioni, nella sua legittimità o valore oggettivo, nelle sue forme organiche, quali sono la nozione, il giudizio, il ragionamento, nel suo scopo che è la verità e la certezza, nel suo final compimento che è la scienza. Egli la dice la scienza della cognizione risguardata in sè stessa e nelle sue particolari determinazioni, e conseguentemente essa comprende nel suo àmbito tutte le questioni che si attengono alla conoscenza umana, anche quelle, che Kant risguardava come superfetazioni estralogicali, quali sono i problemi sull'origine della cognizione, sulle differenti specie di certezza, sull'idealismo e lo scetticismo.

Su questo concetto fondamentale poggia la riforma della logica tentata dal Tiberghien, che intese di innovarla nel suo oggetto, e di dilatarne i confini sicchè rifatta nel suo insieme ed integrata ne'singoli suoi elementi risponda alle essenziali esigenze del sapere umano e componga ad armonia le dissidenti scuole filosofiche de' tempi nostri. La teoria generale della conoscenza umana risguardata nella sua costitutiva nozione, nella sua origine, nelle sue condizioni e leggi, nella sua legittimità è la parte più sostanzialmente nuova, con cui egli ha cresciuto la logica tradizionale, sebbene se ne scorgano rare ed incerte tracce nella *Ricerca della verità* di Malebranche, nei *Saggi sull'intelletto umano* di Locke e di Leibnitz, nell'*Origine delle cognizioni umane* di Condillac. Oltre di questa innovazion sostanziale l'Autore tentò la riforma di quella parte della logica tradizionale, che si riferisce alle forme organiche del pensiero e segnatamente alla metodologica considerata ne' suoi due punti più sostanziali del processo empirico e razionale, induttivo e deduttivo. Questa parte della logica presenta a'suoi occhi una gravissima lacuna che egli cercò di adempiere. Aristotele, egli dice, va ricollocato ne' diritti che ha alla stima universale come scopritore delle leggi del pensiero; ma per di più va integrato e compiuto, facendo rientrare nel quadro della logica l'intiero frutto del movimento filosofico de' tempi moderni in una delle sue più originali tendenze, il metodo sperimentale.

Non è già che all'acume dello Stagirita fosse del tutto sfuggito il processo delle scienze naturali; ma certo è che nella sua logica l'induzione non fu apprezzata a dovere, nè elevata ad una rigorosa teorica. Noi riconosciamo coll'Autore la necessità di adempiere questa grave lacuna; e di più portiamo opinione che sia questo il più vitale e momentoso problema da risolversi anzi ogni altro prima di por mano all'edifizio del sapere. Se dapprima non si sono fermati per bene i diritti dell'esperienza e quelli della ragione nella costruzion della scienza, se non si è segnato per così dire quel giusto punto intermedio, in cui si conciliino entrambe ad armonia, avremo uno scompigliume di scuole dissidenti ed opposte, che dimezzano la realtà conoscibile e si disputano le une il solo mondo sensibile ed effettivo, le altre il solo mondo soprasensibile ed assoluto, ma il giusto, largo e comprensivo sapere, che niente nega ma tutte riconosce le parti della realtà universa e tenta di comprenderle, questo sapere, che solo risponde alle aspirazioni della nostra natura, non l'avremo giammai.

Il lettore già prevede, come la logica ne uscirà rifatta in forme nuove e più ampie da questo concetto fondamentale che l'Autore pose a cardine dell'opera sua. Incentrata tutta la logica nella conoscenza umana siccome in suo proprio e compensivo oggetto, egli discende a divisarne le parti quali si stanno logicamente implicate nel supremo concetto definitivo. La cognizione, a volerla adequatamente comprendere va studiata da prima in generale, ossia nel suo insieme, poi nelle sue molteplici determinazioni riguardate non solo alla spartita, ma ben anco nel loro intrinseco e compiuto organamento, che è la scienza: per conseguente la logica diramasi di per sè in due parti, l'una *generale, speciale* l'altra.

In che risiede il conoscere? Quali sono le sorgenti delle nostre cognizioni? Come conosciamo noi gli oggetti, ossia quali sono le condizioni e quali le leggi delle nostre cognizioni? Possono esse essere legittime ed hanno davvero un valore reale ed oggettivo? Ecco i problemi speciali che imprende a risolvere la parte generale della logica, ossia la teorica della cognizione risguardata nel suo insieme. A tal uopo essa porge anzi tutto il concetto costitutivo del co-

noscere, che importa un oggetto, un soggetto ed il loro rapporto. Secondamente indagando le origini della cognizione le addita nella sensibilità che porge le cognizioni sensibili, nell'astrazione generalizzatrice, che dà le cognizioni astratte e le cosensibili, nella ragione da cui rampollano le cognizioni soprasensibili o razionali, sicchè per tale riguardo la logica abbraccia ad un tempo la Canonica di Epicuro (teoria della senzazione o della cognizione sensibile, Estetica propriamente detta), l'Analitica di Aristotele (teoria dell'intelletto ossia del pensiero discorsivo), la Dialettica di Platone (teoria delle idee o della conoscenza razionale). In terzo luogo la logica passa a studiare le leggi del conoscere, soggettive le une riposte nelle funzioni del pensiero, oggettive le altre risiedenti nelle categorie. Da ultimo pone in sodo la legittimità dell'umano conoscere in generale, dimostrando contro il dogmatismo da una parte e contro lo scetticismo dall'altra, che le cognizioni immanenti sono legittime perchè il me individuale, che esse hanno per oggetto, gode di una certezza incrollabile e porge così alla scienza un sicuro punto di mossa, e che legittime sono del paro le cognizioni trascendenti, perchè l'esistenza di Dio, in cui la scienza riposa siccome in suo supremo principio, risplende di una certezza immediata, indipendente dal valore delle categorie e dalle leggi soggettive del pensiero umano.

Dalla parte generale della logica discendendo alla parte speciale l'Autore piglia a studiare la cognizione nel suo contenuto formale, poi nel suo scopo, da ultimo nel suo final compimento. Il contenuto formale della conoscenza si determina come nozione, come giudizio e come ragionamento, che sono le tre forme organiche del pensiero: la nozione è la cognizione intuitiva di un oggetto risguardato in sè stesso, il giudizio è la cognizione intuitiva di un rapporto tra due oggetti; il ragionamento è la cognizione discorsiva di nuovi rapporti tra questi rapporti. Queste tre forme organiche del pensiero sono l'oggetto della *Logica formale.* Qui non si arresta la cognizione; essa tende alla verità ed alla certezza come a suo scopo finale; qui la logica di *formale* che era dapprima diventa *reale;* il punto di vista oggettivo della cognizione predomina alla sua volta sul punto di vi-

sta soggettivo; la teoria della verità e dell'errore, della certezza e del dubbio costituisce la *logica reale*. Questi due aspetti della cognizione, l'uno soggettivo studiato nella logica formale, l'altro oggettivo spiegato nella logica reale, vanno a ricongiungersi nella *scienza*, che è il compimento finale della cognizione, il compiuto organamento della medesima. Nella teoria della *scienza*, che è la terza delle sezioni in cui si dirama la parte speciale della logica, le forme organiche del pensiero accoppiando in sè la verità reale ed oggettiva si mutano in forme scientifiche della cognizione; la nozione, il giudizio ed il ragionamento si trasformano successivamente in definizione, in divisione ed in dimostrazione. Ma anche queste tre forme speciali delle conoscenze scientifiche vanno collegate in un solo tutto organico che abbia unità, varietà ed armonia; di qui il sistema, forma della scienza. Ma quali mezzi abbiamo noi per iscoprire la verità ed organarla in forma di scienza? Ecco il metodo, che comprende l'analisi e la sintesi, val quanto dire l'osservazione e la generalizzazione, l'induzione e l'analogia, la deduzione e la costruzione. A dir breve, *logica formale*, ossia teoria della nozione, del giudizio e del ragionamento; *logica reale*, ovvero teoria della verità e dell'errore, della certezza e del dubbio; *scienza*, o teoria delle forme scientifiche, del sistema e del metodo, ecco in che si compendia la parte speciale della logica.

Queste due parti della logica vengono acconciamente poste dallo stesso Autore sotto gli occhi del lettore nel seguente quadro sinottico, dove se ne scorge l'armonica unità, ed è tracciato il disegno di tutta l'opera.

Parte generale.

FORMAZIONE DELLA CONOSCENZA.

Parte speciale.

ORGANAMENTO DELLA CONOSCENZA.

Capitolo III. Strumento della scienza: il metodo.
1. Analisi: l'osservazione e la generalizzazione.
2. Sintesi: la deduzione.
3. Costruzione: l'applicazione.

Su questa generale ordinatura l'Autore ha tessuto con mano intelligente e sicura il suo lavoro, in cui la profondità del pensare bellamente si accoppia colla venustà del dire, coll'ordine e colla precisione dei concetti. A mano a mano che egli va svolgendo la trama dell'opera sua, affronta i più ardui e gravi problemi che risguardano la conoscenza umana, e maestrevolmente li discute spiegando un'intelligenza profonda, ampia e comprensiva, che sa padroneggiar la materia e nello esplicarla non perde mai di vista il movimento speculativo de' tempi nostri, ma tenta di farlo rientrare nel quadro della sua Logica. Così, a ragion d'esempio, nel delineare il concetto costitutivo della cognizione, che importa un soggetto conoscente, un oggetto conosciuto ed il loro rapporto, egli piglia a confutare con una giusta critica il Renouvier, che seguendo la scuola positivista non assegna all'umana cognizione altro oggetto che i fenomeni. Indagando le origini del conoscere, stabilisce contro il sensismo antico ed il positivismo contemporaneo che la legittimità della conoscenza sensibile dipende dalla legittimità della conoscenza razionale, e con una critica quanto severa, altrettanto giusta e vittoriosa dimostra contro di Pitagora e di Büchner che la loro dottrina mena a confondere l'uomo col bruto e genera per logica necessità lo scetticismo, il materialismo, l'ateismo, l'egoismo, il fatalismo ed il dispotismo. Nella dialettica logica fermando i caratteri proprii delle cognizioni razionali, che sono di loro natura universali, necessarie ed assolute, egli dimostra contro la scuola positivista contemporanea di Augusto Comte, che le idee del buono, del giusto, del bello, del vero e di Dio, in cui si radicano la morale, la giuridica, la politica, l'estetica, la logica e la religione, sono indipendenti dall'osservazione, anteriori e superiori ad ogni processo induttivo, e che il positivismo, il quale si adopera di introdurre nell'ordine morale del mondo i me-

todi sperimentali ed induttivi proprii dell' ordine fisico, mena a conseguenze distruttive del diritto, della libertà, e quindi di ogni civile e sociale progresso. Investigando le leggi della conoscenza egli tutte le appunta nella categoria suprema dell' essere, che è per lui la legge prima e fondamentale di tutto il conoscere; e siccome l'essere va risguardato dapprima in sè stesso, ossia nell'unità della sua essenza, poi nel suo interiore contenuto, ossia nella varietà e moltiplicità delle sue parti, per ultimo nei rapporti della sua totalità colle sue parti, così dalla legge suprema della conoscenza che è la categoria dell'essere, egli deduce tre altre leggi speciali corrispondenti a questi tre aspetti o determinazioni dell'essere, che sono la legge della *tesi,* la legge dell' *antitesi*, la legge della *sintesi.* La legge della tesi abbraccia tutte le categorie che risguardano l'essere considerato in sè stesso, e segnatamente i principii dell' essenza, della forma e dell'esistenza, dell'unità, dell'identità e della totalità. La legge dell'antitesi comprende tutte le categorie dei *contrarii,* e quindi i principii della determinazione, della contraddizione, dell' originalità, dell'analogia e del parallelismo. La legge della sintesi contiene le categorie delle relazioni che collegano le parti tra di loro e col tutto, quali sono i principii di condizionalità e di reciprocità, di contenenza, di ragione e di causalità. E qui l' Autore svela tutta l' insussistenza della dialettica hegeliana fondata sopra un falso concetto delle leggi che governano il processo conoscitivo. « Hegel ed altri autori (egli scrive) ricorsero anch'essi alle « leggi della tesi, dell'antitesi e della sintesi, ma le adoperano « ben altramente. La tesi, in loro sentenza, pone un oggetto, « l'antitesi lo nega, e la sintesi concilia ad un tempo l'og- « getto e la negazion del medesimo: la tesi e l'antitesi sono « dunque i due termini di una opposizione contradittoria, « che, malgrado la contraddizione, scorrono l'uno nell'altro, « e che si ritrovano infatti nella sintesi dopo di essere stati « distrutti. Per tal modo l'idea assoluta passa nella natura « che è la negazion dell'idea, e si solleva allo spirito in « cui s'identifica colla natura. Del paro, l'essere trasformasi « in non-essere, e con questo nulla compone il divenire. « Siffatto processo è violento ed arbitrario. L'antitesi esige

« un' opposizione coordinativa tra due termini contrarii, di
« cui l'uno non sia la pretta e pura negazione dell'altro,
« ma una nuova affermazione: essa emerge dall'analisi del-
« l'oggetto posto, epperò non distrugge la tesi, ma la de-
« compone in due elementi tra loro coordinati, e subordi-
« nati entrambi all'unità dell'oggetto, in breve, l'antitesi
« non è opposta alla tesi, ma contiene due termini l'uno
« all'altro opposti. La sintesi alla sua volta non è un'idea
« superiore che sollevi ad un tempo la tesi e l'antitesi ad
« una più alta potenza; sibbene essa è nulla più che l'u-
« nione o l'armonia dei due membri dell'antitesi. A ragion
« d'esempio nell'antropologia l'uomo è uno: ecco la tesi;
« quest'unità si manifesta in due esseri opposti, lo spirito
« ed il corpo; ecco l'antitesi o la varietà: lo spirito si con-
« serta col corpo senza confondersi colla materia, e ne ri-
« mane distinto, non però separato; ecco l'armonia o la
« sintesi. L'antitesi non esiste punto tra l'uomo e lo spirito,
« nè tra l'uomo ed il corpo, sibbene tra le due parti della
« natura umana (vol. I. pag. 83) ».

Noi vorremmo pure chiamare a rassegna tutte le idee più rilevanti e sostanziali, che l'Autore ha svolto con rara profondità e dottrina nell'opera sua; ma i limiti del presente scritto non cel consentono; e ce ne duole. Però se quel poco che ne abbiamo detto fosse bastevole a richiamare la meditazione de'pensatori italiani sopra un lavoro filosofico così vastamente concepito e con tanta potenza di mente disteso, potremmo dire di avere raggiunto il nostro intendimento. Forse la Critica non menerà buoni all'Autore tutti i pronunziali fondamentali dell'opera sua; e noi stessi, sebbene sinceri ammiratori del suo ingegno e de' suoi pregevoli scritti, ci riserbiamo intera la libertà di discuterne i principii. A ragion d'esempio, invece di concepire la *Logica* per *la science de la connaissance* (siccome dice il titolo stesso posto in fronte all'opera) noi portiamo opinione che essa abbia ad essere intesa siccome *la scienza del retto e del vero pensare*, e nulla più, spiegando così il suo vero carattere di scienza formale e reale ad un tempo; ed avvisiamo che la cognizione risguardata nella generalità del suo concetto non voglia essere aggiudicata alla logica siccome una

delle parti integrali di cui questa si elementa, ma debba fornire l'oggetto di una scienza peculiare, cui denominiamo *gnoseologia*, e che va sibbene unita colla logica, ma ad un tempo distinta da essa. Del pari, che Dio identifichi nella sua infinità tutte le essenze mondiali, e quindi la sua essenza universale sia la ragion spiegativa di tutti gli esseri finiti, è questo uno de' pronunziati più sostanziali delle dottrine logiche del nostro Autore: ma esso ci desta in mente molti e gravi dubbi e ci appare avvolto in serie difficoltà. Instituire ora la critica di una questione di tanto momento, da cui dipendono le sorti stesse di tutta la scienza e della vita stessa, non è qui luogo da ciò; e noi teniamo in sospeso il nostro giudizio finchè l'illustre professore di Bruselles abbia pubblicato la sua *Metafisica*, intorno alla quale sappiamo che egli sta lavorando, e che coronerà la *psicologia* e la *Logica* formando con esse un solo tutto filosofico. Il grande e fondamentale problema di tutta la metafisica sta tutto nel fermare in modo razionale e sistematico i giusti rapporti che intercedono tra l'essenza infinita di Dio e le essenze molteplici degli esseri finiti. Noi attendiamo la teorica metafisica dell'Autore; ed allora ci pronuncieremo.

Milano, gennaio 1866.

SAGGI DI DIALETTICA.

CONCETTO GENERALE DELLA DIALETTICA

Se le cose tutte sieno uno, o più, fu problema vivamente agitato ed in varii e contrarii sensi discusso dalle scuole filosofiche della Grecia. L'empirismo jonio rappresentato da Eraclito poneva il Molteplice assoluto, che da sè esclude ogni elemento di unità, mentre l'Idealismo dorico, che toccava in Parmenide il suo sommo, ammetteva l'unità rigorosa, invisibile, chiusa in sè stessa e sovversiva della moltiplicità. Patrocinatore dell'unità esclusiva era pur Zenone l'Eleate, che fingendo da prima muoversi tutte cose e differenziarsi all'infinito, conchiuse con sottilissima e speciosa dialettica dalla differenza assoluta l'assoluta rassomiglianza od identità universale e riuscì alla dottrina dell' Unità assoluta. Di questi due sistemi il primo offende un bisogno essenziale della ragione, che è l'unità; il secondo contravviene all'osservazione sperimentale, che ci apprende la moltiplicità: entrambi si chiariscono insussistenti ed erronei, perchè opposti al senso comune, il quale pronuncia darsi una reale e mutua efficienza tra le diverse sostanze, e tutte sussistere ed operare insieme costrette da vincoli perenni ed effettivi.

Questi due antichi sistemi, che ricomparvero sott' altra forma nella storia della filosofia moderna e contemporanea, sono l'espressione di un'apparente antagonismo, in cui sembra che versi lo spirito umano allorchè si fa a contemplar l'universo ora collo sguardo penetrante della ragione, ora

coll' occhio nudo dell'esperienza. Dovunque ed in tutti i singoli esseri dell'universo la ragione cerca unità, ordine, armonia, immutabilità, perennità e fermezza di essere; per contro l'esperienza trova da per tutto moltiplicità, disordine, contrarietà, trasformazioni e mutamenti infiniti, tantochè il creato apparisce un campo di lotta, dove cozzano tra loro discordi e nemiche le molteplici forze che lo compongono. Quell'essere, che prima esisteva, ora più non è; e ciò che ora esiste, prima non era. Tale sostanza, che possedeva una forma di essere peculiare e determinata, si è trasmutata e manifestasi in tutt' altro modo da quello di prima. L' uno, l' identico, il medesimo, il concorde apparisce molteplice, diverso, discorde. Or come si compone quest' antagonismo tra la ragione e l'esperienza nello spirito umano? Come si conciliano queste contrarietà nell'essere e nel pensiero? Ecco la necessità di una scienza, che intenda a ciò: questa scienza è la Dialettica. Essa osserva il movimento dell'essere e del pensiero, testimoniato dall'esperienza siccome fatto incontrastabile, e pone il problema: Come l'essere ed il pensiero si muovono discorrendo dall'unità alla moltiplicità? Ossia come l'Uno si esplica nel Molteplice? Poi pigliando ad esame l'altro fatto dell'esperienza, che è la moltiplicità varia, scompigliata e discorde in sè stessa, chiede a sè medesima: Come si conciliano le antinomie tra i tanti e diversi elementi dell'essere e del pensare? Ossia, come il Molteplice si ricompone ad armonia e coesiste concorde nell'Uno? Così la Dialettica, travagliandosi nella soluzione di questi due problemi, consta di due momenti corrispondenti, di cui l' uno ha per iscopo il movimento, l' altro il sintesismo dell'essere e del pensiero. Questi due momenti bipartiscono la Dialettica in dinamica ed in sintetica, perchè quella intende a spiegare il movimento dell'essere e del pensiero concependoli siccome forza operante o potenzialità attuantesi, questa mira al sintesismo siccome forma organica e perfettiva delle cose e delle idee. Nel primo momento la Dialettica adempie un ufficio *esplicativo*, nel secondo eseguisce un compito più propriamente *conciliativo*.

CAPITOLO PRIMO.

DIALETTICA DINAMICA.

Præterit figura hujus mundi.
S. Paolo ad Corint. *Epist.* I, cap. 7, v. 31.

Movimento del pensiero e dell'essere.

V'ha movimento nell'umano pensiero, e movimento v'ha pure nella realtà. Studiar questo duplice moto è opera della Dialettica dinamica, la quale si specifica in ontologica od oggettiva, ed in intellettuale o soggettiva secondochè indaga le leggi direttive dello sviluppo della realtà, o quelle che governano il movimento di nostra intelligenza. È qui mio animo l'abbozzare in digrosso, e per quanto la pochezza di mie forze e l'indole del presente scritto il consentono, la legge che dirige il moto dialettico dell'umano pensiero, e quindi trapassando a discutere ontologicamente la questione, che si agita in Ideologia intorno agli universali, avvertire come alla legge assegnata dalla dialettica intellettuale al movimento dell'umano pensiero, faccia riscontro e risponda quell'altra, che la dialettica ontologica pone allo sviluppo della realtà.

Art. 1.

Movimento dialettico dell'umano pensiero.

I sensi molteplici e diversi in cui fu presa la Dialettica di cui qui discorriamo, sono per la maggior parte determinati dalle

diverse ragioni etimologiche di tal vocabolo. Alcuni intesero per Dialettica la Logica stessa da ciò, che il greco διαλέγομαι ha fra i varii suoi significati quello di ragionare, discorrere. Altri, muovendo da questa stessa ragione etimologica, intesero per Dialettica non tutta per intiero la Logica, sibbene una parte soltanto, quella cioè che tratta del raziocinio vestito con parole, ossia dell'argomentazione: in tal senso la Dialettica sarebbe la sillogistica, l'arte di discutere, l'applicazione delle regole del ragionamento alla disputa, *ars disserendi*, come leggesi nel Forcellini, *cujus finis est verum a falso discernere:* in siffatto modo è intesa presso quasi tutti i Trattatisti di Logica seguaci della Scuola e presso i Greci. Fondatore della Dialettica così intesa vuolsi Zenone di Elea, che ne distese per primo i principi in forma *dialogica*, la quale vuole il Tramater forse con poco fondamento di verità abbia data origine alla denominazione di *Dialettica*, scostandosi troppo con ciò dall' etimologia del vocabolo διαλέγομαι. I sofisti screditarono la Dialettica presa come arte di disputare e ne abusarono per sostenere il pro ed il contro in ogni questione; ma Socrate e Platone la riabilitarono. La Stoa, avuto forse riguardo all'etimologia greca del vocabolo che suona altresì *parlare*, *sermocinare*, e posto mente piuttosto al discorso orale o verbale, che al mentale, chiamolla arte di ben dire, *scienza del segno e della cosa significata*, che aveva per proprio di trattare da prima della parola, poi del discorso, *voce articolata emessa dal pensiero,* ossia della proposizione, del sillogismo, insomma degli elementi della lingua e della grammatica. Anche da Aristotele la Dialettica era presa come sinonimo di sillogistica e veniva perciò a denotare non tutta la Logica, ma solo una parte dell'organo: però vuolsi porre ben mente in quale senso pigliava Aristotele l'arte sillogistica. Egli distingueva i sillogismi per rapporto alla materia, su cui si aggirano , in apodittici ed in dialettici; chiamava apodittici quelli che conchiudono a necessità e certezza, dialettici quelli che menano solo ad una conclusione probabile, appoggiata all'autorità altrui; nel che fu seguito da Kant, nella cui fraseologia argomento apodittico val quanto necessario, dialettico è sinonimo di probabile. Di qui egli intendeva per Dialettica non tutta specie di sillogistica, sibbene quella soltanto

che insegna a ragionare con proposizioni semplicemente probabili, ossia che ha per oggetto il mero probabile e di tal guisa tramezzava, agli occhi di Aristotele, tra l'Analitica, che giunge all'essere e mena al vero, e la sofistica che si ferma agli accidenti e scambia l'apparenza colla realtà. Aristotele fece della Dialettica una scienza e la espose in due libri dialettici, dei quali l'uno intitolato de' *Topici* o de' *Luoghi* detta le norme della disputa; l'altro inscritto *Confutazion de' sofisti* svela i caratteri del sofisma e con ciò stesso insegna a schivarlo.

Platone intese la Dialettica in un senso diverso dai succennati e ben più sublime ed elevato. Il pensiero, egli diceva, emerge da una combinazione od intreccio di idee; ma o tutte le idee possono combinarsi, e ciò si rende impossibile dall'esistenza del falso; o nessuna è suscettibile di associarsi con altre, e allora il pensiero diventerebbe esso stesso impossibile. Fa dunque di mestieri che le une possano entrare in combinazione fra di loro, le altre no. Di qui sorge la necessità di una scienza che ne apprenda il metodo di associare e di connettere le idee fra di loro, e che insegni a discernere le idee distinte e diverse, a ravvisare l'idea comune a più altre, a riconoscere le idee molteplici siccome contenute in un'idea superiore. Scienza siffatta è la dialettica, la quale perciò ha due parti, l'una delle quali risiede nel disciogliere l'unità di una idea suprema nella moltiplicità delle idee secondarie contenutevi, nello scomporre un soggetto nelle sue parti siccome nelle sue naturali articolazioni; l'altra sta nel ricomporre il molteplice ideale nella sua unità primitiva, nel riunire in una sola idea generale le idee particolari spicciolate e sparse, per guisa che il dialettico è tal uomo divino che sa cogliere con un sol colpo d'occhio l'insieme di un oggetto e ad un tempo i suoi particolari (V. il *Fedro*, ed il *Sofista*). « Platone (scrive qui acconciamente « Alessandro Afrodisco) vantando il metodo divisivo e di- « chiarandolo fastigio della filosofia, e avendo posto che sia « sua opera il poter fare l'uno molti e i molti raccogliere « in uno, chiama cotesto stesso metodo appunto Dialettica ». Da questi due uffici assegnati alla Dialettica platonica ne consegue che « la divisione e la definizione che sono il

« perno del metodo platonico costituiscono i due momenti
« dialettici disgiunti, rispondendo, la prima al conflitto e la
« seconda all'armonia; perchè nell'una i diversi sono di-
« sgiunti, e nell'altra riuniti (Gioberti, Protologia, tomo I,
« pag. 635) ». Però alle due operazioni dialettiche del definire
e del dividere debbe tener dietro una terza che è il riassu-
mere, ed è come la conclusione delle due precedenti (Vedi
il Gioberti, ibidem pag. 670).

Il Gioberti intende la Dialettica in senso platonico. Per
lui « la dialettica in universale esprime il processo della for-
« mola ideale ne' suoi due cicli. È il processo del mol-
« teplice dall'uno e all'uno. La ragione è la facoltà dialettica.
« Il suo ufficio è quindi dividere e definire, distinguere e
« armonizzare, cogliere le dissomiglianze, riunire i dissimili;
« analisi e sintesi (Protologia, tom. I, pag. 679, 696) ».

Hegel da ultimo pigliò la dialettica in senso oggettivo ed
onninamente contrario ai significati diversi fin qui accennati.
Per lui la Dialettica non è più il pensiero soggettivo umano
che scioglie una nozione ideale ne' suoi diversi elementi e
concilia più concetti in un solo supremo, sibbene è il pro-
cesso medesimo della natura nella produzione delle cose. Egli
la fonda non più sul principio di contraddizione, il quale
esclude gli uni dagli altri siccome inconciliabili i concetti
contraddittorii, ma sulla distruzione di esso principio, cioè
sull'identità dei contraddittorii anzichè sulla conciliazione e
sull' armonia dei contrarii e dei diversi. In sua sentenza,
ogni idea, ogni cosa distrugge sè stessa e diventa la sua
contraria ed opposta, identificandosi poi amendue in un
terzo elemento. Così il *nulla* si converte nel suo opposto
contraddittorio l'*essere*, e l'*essere* ed il *nulla* si immedesimano
e si identificano nel terzo concetto del *diventare*. Quindi
tutti i vocaboli della Logica vengono a mutare radicalmente
di significato per quest' oggettività assoluta assegnata alla
Dialettica. La nozione, il giudicio, il sillogismo non sono più
forme proprie del soggetto conoscente, delle quali ei rive-
ste la materia somministrata dalla realtà, ma sono forme
di essa realtà medesima.

Noi pigliamo qui la Dialettica intellettuale nel senso pla-
tonico ed intendiamo per essa quella parte della Logica, che

studia il processo o movimento dell'umano pensiero nella cognizione delle cose per quindi divisarne le forme logiche e le leggi che ne governano lo sviluppo. Che il concetto definitivo della Dialettica intellettuale sia quale noi qui lo fermiamo, si conferma con ragioni dedotte dall'etimologia stessa del vocabolo. Infatti il vocabolo *Dialettica* è un derivato della voce media διαλεγομαι greca, o della voce attiva διαλεγω. Ora il verbo *dialeghin* suona distinguere, separare, scegliere e denota per ciò appunto quell'atto dialettico con cui l'umamo pensiero sceglie più idee, le distingue, le combina e poi cerca di conciliarle insieme dopo di averle scomposte. La voce media poi διαλεγεσθαι, da διαλεγομαι, significa discorrere, dialogare, ragionare in colloquio ed indica però il movimento del pensiero, che *discorre*, trapassa da un concetto ad un altro, oppure quel dialogo, quel colloquio che tiene seco stessa la mente allorquando desiderosa di distinguere e rischiarare ne'suoi molteplici elementi una nozione che le si fosse presentata nella sua confusa unità muove a sè stessa delle interrogazioui e de' dubbi, poi s'attenta di rispondervi e di risolverli, sermocinando per tal modo e dialogizzando seco stessa; dal che si scorge, il dialogo essere la forma propria ed essenziale della Dialettica. « La voce *dialettica*, « scrive qui acconciamente il Gioberti, viene dal sermone, « come Platone lo accenna. Acconciamente fu eletta per « esprimere il processo del pensiero, come quello che cam- « mina per dualità e per conflitto prima di giungere all'u- « nione e alla pacificazione. Ora la dualità del pensiero dia- « lettico è espressa dalla favella e dalla forma dialogica. « Il progresso del pensiero suppone due elementi, cioè l'i- « gnoranza e il dubbio. Qnindi le interrogazioni e le obbie- « zioni (Protol. tom. I, pag. 624) ».

E primamente a delineare giusto il muoversi di nostra mente per entro al mondo ideale, pare a me non si riesca senza por mente anzitutto ai vari periodi di nostra vita intellettuale, che non è tutta moto, nè tutta discorrimento, ma quiete altresì e riposo. Ciò posto, io dico che non appena lo spirito umano si schiude alla vita intellettuale, ei vede presente a sè nel vasto e confuso suo insieme la totalità delle intelligibili cose, il gran mare dell'essere. È questo il mo-

mento dell' intuito, momento primitivo, originario, in cui sta inviluppata tutta quant'è l'immensa tela che si spiega da poi. In questo primitivo periodo dell'intuito il bambino pensiero, quasi infante che tiene sbarrati gli occhi sulla moltiforme scena delle sensibili cose senza coscienza di sè, sta fiso agli oggetti ideali dimentico pur di sè stesso e degli atti suoi, vede le cose ma non le tiene ancora per *sue*, perchè il *sè* gli è ancora ignoto: l'io intellettivo non ha per anco affermato sè stesso nè cosa che possa giacer dentro di lui come sua proprietà acquisita. Già conosce lo spirito, ma questa sua cognizione intuitiva si potrebbe con Rosmini denominare oggettiva anzichè soggettiva, perchè gli oggetti intuiti non sono ancora proprii del soggetto intuente; essi si affacciano di per sè stessi al pensiero senzachè questo in certo qual modo si muova a cercarli, e li contempla quali gli stanno presenti senza nulla di essi affermare, nulla negare. Era sentenza degli scolastici, che lo spirito intelligente possa fissarsi sopra di un oggetto senza affermare o negare nulla int rno al medesimo; e quest'intuito, questa veduta mentale chiamavano *semplice apprensione* per differenziarla dal *judicium de re apprehensa.*

Il Mamiani è dello stesso avviso là dove scrive: « Per mio credere, avanti all'atto del giudicare e dell'affermare, viene l'atto semplicissimo della veduta mentale (*Confes.* n. 64) ».

Gioberti inizia pure la vita intellettuale dall'atto intuitivo, in cui il pensiero è semplice spettatore della realtà universale; e Rosmini distingue anch'egli il conoscere per idea o per *intuizione* dal conoscere per *affermazione*, e questa fa susseguire a quello.

Al momento primo della vita intellettuale, che è l' intuito, tien dietro un secondo momento, che io ripongo nel giudizio primitivo od affermazion prima. In virtù di questo giudizio lo spirito dice ed afferma a sè stesso l'oggetto della veduta mentale intuitiva, e lo afferma in tutto il suo contenuto, sebbene però solo confusamente, *totum* ma non *totaliter:* all' azione dell' oggetto, che si affacciava da sè solo al pensiero, succede, se mi si permette il vocabolo, una reazione per parte del soggetto, il quale ripete a sè quel che vide, appropriandosi e facendo *suo* l'oggetto intuito, ond'è

che la cognizione di oggettiva che era nell' intuito, trasmutasi in soggettiva per via dell' affermazione. E qui troverebbe benigna interpretazione quella formola di Fichte: *l' io pone il non-io*, che vuol dire, secondo il nostro intendimento, che l' io intellettivo umano afferma l' esistenza del non io, ossia dell' oggetto intuito che gli sta presente, e coll' affermarlo in certo qual modo se lo crea per sè, lo *pone*, poichè fino a che non l' aveva fatto suo per via dell' affermazione, non l' aveva giudicato *esistente*, per lui era come se non esistesse, era un nulla, ed affermandolo lo trae da questo suo nulla relativo, epperò in quanto a sè, ossia soggettivamente lo crea, lo *pone*.

Intuito da prima ed affermato quindi l'oggetto ideale trapassa il pensiero ad un terzo momento di sua vita mentale, che è la riflessione riposta in una serie più o meno lunga di giudizi secondarii così detti per diversificarli dal giudizio primitivo, che li precede e loro ammanisce la materia su cui si travagliano. Ufficio proprio della riflessione questo è di svolgere i molteplici elementi dell' oggetto ideale già intuiti ed affermati nel loro confuso insieme per ricomporli da poi nella loro organica unità: e siccome la riflessione ha per suo proprio e distintivo carattere il *discorrimento* dall' una all' altra parte dell' oggetto, così in questo periodo della vita intellettuale comparisce il movimento dell' umano pensiero, oggetto su cui si travaglia la Dialettica intellettuale. Il periodo riflessivo procede quindi per un avvicendamento più o men lungo di giudizi secondari riflessi che si succedono gli uni più perfetti degli altri, indiritti a cogliere l' oggetto nelle sue molteplici parti, e non si chiude fino a che si sia riguardato il contenuto dell' oggetto nelle sue parti e nel suo insieme; ond' è che la riflessione od il ragionamento si potrebbe denominare la facoltà di determinare l' indeterminato, di circoscrivere l' universale, di sciogliere l' uno nel molteplice e il molteplice ricondurre all'uno, mentre l' intuito ed il giudizio primitivo sono quello la facoltà di apprendere, questo la facoltà di affermare l'universale, l' indeterminato, l'uno.

Evvi infine un quarto ed ultimo periodo terminativo, in cui mettono capo tutti i precedenti e si assolve la vita

intellettuale. Quivi il pensiero ha giunto il suo definitivo sviluppo: ci riposa dal suo movimento dialettico nella vision comprensiva ed immanente del suo mondo ideale. L'intuito e la comprensione, il primo e l'ultimo momento della vita mentale sono e l'uno e l'altro periodi di quiete e di riposo, e in entrambi il pensiero è spettatore dell'Uno ideale contemplato nel suo insieme, confusamente però nell'intuito e distintamente nella comprensione. Periodi di movimento son quelli, che mediano fra i due estremi or accennati: in essi il pensiero discorre e trapassa da questi a quelli elementi ideali, piglia dall' intuito l' Uno gnoseologico, lo scompone da prima in un molteplice, poi questo molteplice ricompone nell' Uno organico, oggetto della vision comprensiva.

La Dialettica intellettuale è tutta nello studiare questo lungo e faticoso periodo discorsivo di nostra intelligenza; essa segna il movimento od il discorrimento del pensiero fra i varii elementi ideali costitutivi della tela enciclopedica. E siccome l'intelligenza nel momento intuitivo sta immobilmente fisa nel suo oggetto e non inizia il suo movimento che nel periodo riflessivo, quindi è che la Dialettica appartiene essenzialmente all'ordine riflessivo, e tutte e sole domina le operazioni della riflessione, segnatamente il ragionamento. Il pensiero compie il suo movimento dialettico in due successivi momenti, nel primo dei quali discende dall'Uno al molteplice nel secondo risale dal molteplice all'Uno. Il primo momento dialettico è analitico, siccome quello che risiede nel dirompere per mezzo dell'analisi l'Uno intuitivo nel Molteplice riflessivo ossia nei parziali elementi ideali che lo costituiscono; il secondo momento dialettico per l'opposto è essenzialmente sintetico perchè ha per ufficio di ricostrurre per via della sintesi i varii elementi ideali nel loro tutto, il Molteplice riflessivo nell'Uno comprensivo. Per lo che la formola espressiva del movimento dialettico del pensiero umano si potrebbe enunciare nei termini seguenti: « discorrere dalla cognizione intuitiva o virtuale dell'Uno gnoseologico alla cognizione riflessa o attuale del suo molteplice ideale, e dalla cognizione attuale del molteplice ideale alla cognizione attuale dell'Uno gnoseologico ». Questa formola dialettica conviene in sostanza con quella del Rosmini, che al N. 701 della sua

Logica ce la dà enunciata così: « passare alla *cognizione « attuale del particolare* mediante la *notizia virtuale del « tutto;* e ritornare dall'attuale cognizione del particolare « alla notizia attuale, cioè con qualche grado d'attualità, « del tutto medesimo ».

Perciò il pensiero nel suo movimento dialettico descrive un circolo, non però vizioso, sibbene solido, come lo dice il Rosmini, dappoichè la cognizione, che dell'uno gnoseologico ha la mente prima di iniziare il suo movimento dialettico, è sol virtuale, confusa, propria dell'intuito; attuale invece, riflessa e distinta è quella che sussegue il moto o discorrimento del pensiero. L'Uno gnoseologico intuitivo è sibbene identico di contenuto e di sostanza coll'Uno gnoseologico comprensivo, ma v'intercede fra quello e questo un divario di forma, essendo implicito e confuso il primo, esplicito e distinto il secondo. Ambedue queste visioni mentali dell'Uno ideale hanno comune il carattere dell'immobilità e della quiete; ma la quiete propria dell'intuito è inconsapevol di sè, inoperosa e povera, mentre la quiete propria della comprensione è quella che sussegue alle sostenute fatiche e gode degli acquistati tesori; è più propriamente riposo. Il pensiero esce dalla quiete e nella quiete ritorna; ma non si muove senza pro', come Iddio non ischerza nel creare il mondo; prima del suo muoversi la mente quieta immobile nella visione confusa ed indistinta dell'Uno ideale; compiuto poi il suo discorrimento, riposa nella chiara e distinta contemplazione dell'Uno gnoseologico. La Dialettica adunque tramezza fra questi due periodi estremi della vita intellettuale; essa segue l'intelligenza fin dal primo istante che esce dal periodo intuitivo e l'accompagna in tutto il suo discorso riflessivo fino a che sia giunta alla comprensione dell'oggetto ideale.

La materia su cui lavora il pensiero nel suo dialettico movimento è ammanita dall'intuito. Ufficio della Dialettica intellettuale è: 1.° tradurre l'Uno implicito intuitivo nel Molteplice esplicito riflessivo; 2.° ricondurre questo molteplice alla Unità sua, non però inorganica e confusa, sibbene organica e distinta. Duplice pure e rispondente all'ufficio medesimo si è lo strumento, di cui essa mente si giova per compiere il suo moto, l'analisi cioè e la sintesi; con quella

discioglie l'Uno nel molteplice, con questa ricompone il molteplice nell'Uno. Tutte le operazioni riflessive sono un'alternativa di analisi e di sintesi, segnatamente il ragionamento, che col suo doppio moto discensivo ed ascensivo risponde ai due precipui momenti della Dialettica intellettuale: posciachè il raziocinio deduttivo discioglie un tutto nelle sue parti, giusta la norma del *tutto sillogistico* che si dirompe nella *conclusione;* il raziocinio poi induttivo riconduce le parti al loro tutto, ossia rimena il molteplice all'uno, in cui si acchiude. E questa duplice potenza scompositiva e compositiva delle facoltà razionali venne avvertita ed acconciamente espressa dal Mamiani, il quale alla pag. 151 della sua *Nota dell'Ontologia e del Metodo* scrive: « Bisogna all'uomo, ente « limitatissimo, una forza analitica per distinguere, separare « e classificare cotesto mondo compendiato che si offre al « suo sguardo in ogni punto della natura visibile. Dopo ciò, « bisognali una virtù efficiente contraria, onde possa rifab- « bricar mentalmente i concreti scomposti e divisi negli ul- « timi indivisibili. E d'ambedue queste forze l'à provveduto « Iddio, imperocchè non v'à nell'intelletto alcuna facoltà per « varia e per differente che sembri la quale non si risolva « in potenza scompositiva o compositiva, analitica o sin- « tetica » [1].

Che la formola, a cui abbiamo superiormente ricondotto il movimento dialettico intellettuale, non sia lontana dal vero, ce ne possiam sincerare ponendo mente alla formazion della scienza, che è il più esquisito e più sublime lavoro che compia il pensiero nel suo riflessivo discorrimento. Ora ciascuna scienza nel suo periodo formativo compie un movimento circolare, muovendo dalla cognizione confusa ed implicita del suo principio genetico e terminando nella chiara ed esplicita vision del medesimo. Di vero chi bene avverte allo sviluppo di una disciplina qualsiasi, è condotto a distinguere in essa tre successivi momenti, per cui discorre, cioè un momento primo da cui s'inizia, un momento mediano per cui progredisce, un momento terminativo in cui si assolve e si compie. Il momento primo è segnato dall'oscura

[1] Siffatto vero il Mamiani lo ricorda in altra guisa al n. 43 di sue *Confessioni.*

e vaga intuizione del proprio oggetto; il mediano dalla riflessione, che sviluppa il principio genetico ne' suoi molteplici elementi; l'ultimo dalla vision comprensiva dell' Idea sovrana rappresentativa del proprio oggetto. E siccome l'intuito e la comprensione hanno per proprio di cogliere l'Uno ideale in modo immanente sebbene sotto due differenti forme, mentre la vita riflessiva discorre dall'uno al molteplice e da questo a quello, quindi è che il movimento dialettico della scienza potrebbe venir formolato ne' termini seguenti: 1.° muover dall'uno (che è il principio genetico, l' idea sovrana, su cui essa si cardina, rappresentativa del proprio oggetto); 2.° svolgere l' uno nel molteplice; 3.° ricondurre il molteplice all' uno e in esso quietare. Il molteplice delle cognizioni che dal principio genetico, come dall' uno, si disviluppano, è la materia di una data scienza, l' uno, in cui armonizzano, ne è la forma. Appare di qui che il movimento percorso dalla scienza nel suo successivo sviluppo è un movimento circolare, un regresso, perchè ritorna infine colà dond' era partita; tal regresso però non è inutile, ma fecondo: la scienza ritorna è vero, all' unità primiera, ma vi ritorna arricchita del tesoro delle cognizioni riflesse de' singoli elementi che la compongono.

Questo circolar movimento, che abbiamo avvertito nel compiersi di ciascuna scienza speciale, rinnovasi in più ampia distesa nella formazione dell' Enciclopedia universa. E veramente lo scibile umano, a ben avvertirlo, procede anch' esso nella sua vita discorsiva per tre successivi periodi, che sono un momento primitivo, genesiaco, iniziale; un momento evolutivo, ed un momento ultimo e terminativo. Or qual' era l' Enciclopedia nel suo inizio? Come nei tempi della creazione primissimi l' universo era un caos, in cui gli esseri giacevan frammisti e destituiti di uno stampo caratteristico che li individuasse, così l'Enciclopedia, che fin d'allora doveva render l'imagine della realtà, perdevasi in un' unità ideale confusa, virtuale e germinativa, dove le singole idee, da cui come da altrettanti principii genetici dovean disvolgersi da poi le singole scienze, stavansi le une implicate nelle altre e frammiste in un sol tutto. L' unità vi campeggiava dominando sola; dessa era feconda il seno di moltiplicità; ma

la moltiplicità non vi appariva ancora: il vario ed il diverso erano nell'uno e nell'identico assorbiti. Le molteplici scienze, che ora abbellano colla loro elegante varietà l'Enciclopedia presente, non avevano per anco mostrato il loro aspetto, ma si giacevan confuse in una sola, quasi raggi molteplici ancora implicati e chiusi nel centro circolare. Aspettavano lo spirito riflessivo dell'uomo, che da quel disordine le richiamasse ad una vita autonoma ed individua, come l'antico caos universale attendeva lo spirito divino ordinatore, che vi creasse l'armonia, la varietà, la bellezza.

E questo spirito riflessivo ed ordinatore comparisce nel secondo periodo dell'Enciclopedia a disvolgere l'uno enciclopedico nel molteplice delle scienze per ricomporle in ultimo ad unità. Imperò lo scibile umano in questo secondo periodo che è quello di sua evoluzione, ci apparisce sotto la guisa di un molteplice che esce dall'uno ed all'uno si riconduce. E di vero chi pon mente all'Enciclopedia qual di presente si trova, vi scorge una moltiplicità di scienze distinte le une dalle altre e dotate ciascuna di un'esistenza individua e di uno stampo connotativo, quali sarebbero la fisica, le matematiche, l'etica, la logica, la giurisprudenza, la medicina, l'antropologia, la teologia e va discorrendo; moltiplicità, che nel periodo primitivo dell'Enciclopedia era sol contenuta in germe nell'Unità primigenia. La riflessione è il grand'organo che lo spirito umano mise in opera per disvolgere l'Uno primitivo enciclopedico nel molteplice scientifico attuale; è dessa che spicca dal seno dell'Unità enciclopedica primordiale successivamente e ad una ad una le molteplici idee, che vi stanno confuse, e le pone come altrettanti centri scientifici, altrettanti principii genetici, i quali lavorati poscia dal pensiero e logicamente disvolti pigliano abito fermo di scienza. Del che abbiamo nuova conferma nelle nuove scienze, che si vanno man mano elaborando: si esordisce dalla contemplazione di una data idea risguardata in sè e come dotata di una vita sua propria e di una virtualità interna; poi vi si esercita sopra la riflessione, che pigliandola come principio genetico ne svolge i germi, ed ecco nata una scienza, che va crescendo in perfezione a misura che i dotti la arricchiscono ciascuno di sue proprie e nuove cognizioni: la filo-

sofia della storia ne è recentissimo esempio. Di che si arguisce che in questo secondo periodo dell'Enciclopedia il carattere della moltiplicità predomina su quello dell'unità, mentre nel momento primo la cosa correva al rovescio; poichè mentre in questo la moltiplicità era assorbita dall'Uno enciclopedico e vi si smarriva per entro, in quello l'unità va via via scomparendo per lasciar luogo alla moltiplicità, che cerca di trionfar sovrana e sola. Ma siccome nel momento genesiaco l'Unità aspirava a svilupparsi nella moltiplicità, così nel presente periodo evolutivo la moltiplicità aspira e tende a quietare nell'Unità da cui è partita; ond'è che l'unità nel mondo scientifico attuale è un desiderio, un'aspirazione anzichè una realtà, un riposo; le scienze lottano ancora discordi tra di loro, cercano l'unità piena ed intiera, ma non l'hanno per anco raggiunta.

Quest'Unità ultima e terminativa comparirà soltanto nell'estremo periodo dell'Enciclopedia. Allora l'Unità non sarà offesa dalla Moltiplicità; e la Moltiplicità sussisterà distinta e concorde in seno all'Unità: allora l'Enciclopedia avrà pienezza di materia e di forma, possederà tutte le scienze, di cui è feconda, e queste contemperate ad armonia; le scienze poseranno distinte, ma unite. Epperò in quest'ultimo periodo non vi avrà più luogo il predominio dell'uno sul molteplice, nè di questo su quello, ma entrambi armonizzeranno insieme.

Dalle quali cose tutte si pare evidente il movimento circolare dell'Enciclopedia, la quale iniziasi dall'unità e nell'unità si risolve e si compie, ricordando l'apoftegma di Ippocrate, che « il principio di tutte le cose è uno, e il fine di tutte « le cose è uno, e il fine è il medesimo che il principio (*De « alimento* 2) ». Ma questa medesimezza od identità del principio col fine vuol essere saviamente intesa perchè non dia luogo a circol vizioso. Il termine dell'Enciclopedia s'immedesima col suo inizio in ciò, che quanto si rinviene di chiaro e di distinto nell'Unità terminativa tutto era contenuto nell'Unità iniziale ma sotto guisa di virtualità e di germe; onde l'Unità genesiaca è confusa, indistinta, virtuale, mentre l'Unità finale è chiara, organica e distinta ne' suoi singoli elementi. Vi corre adunque identità di sostanza e divario di forma.

Così la formola della Dialettica intellettuale *Scender dall' Uno al Molteplice e dal Molteplice risalire all' Uno*, riscontrasi effettuata nella scienza, che è del pensare dialettico il più sublime compimento. Se non che dessa riceve, se non prende abbaglio, nuovo avveramento e definitiva conferma da ciò che la realtà oggettiva compie anch' essa nel suo sviluppo un movimento dialettico parallelo e rispondente al discorrimento logico del pensiero. Il che m' industrierò di chiarire pigliando a breve disamina la questione, che si agita in Ideologia intorno agli universali, e sollevendola nel campo della dialettica ontologica od oggettiva.

Art. 2.

Movimento dialettico degli esseri; e quindi gli Universali.

Ogni essere finito non è nè un mero possibile spoglio di ogni effettiva sussistenza, nè una realtà di tutto punto perfetta ed onninamente attuata; ma è un misto di potenzialità e di attualità, ossia un' essenza reale, che imperfetta, perchè finita, tende ad esplicare la sua virtualità fino a possedere in atto quel sommo di entità, che giace implicato nella sua potenza. Questo successivo ed indefinito ampliamento dell' essere è il movimento inteso nella sua suprema e finale ragione. E siccome il moto importa per una parte un punto finale, a cui converga, e per l'altra un centro da cui fluisca, ossia una forza, intorno alla quale si compia e tengasi raccolto sì che non vada disperso a caso, così il movimento dell' essere arguisce in lui un intimo principio di attività e di vita, in cui si radichi ed intorno a cui si concentri nel suo successivo dilatarsi, in quella guisa che nel circolo i raggi si appuntano nel centro e si allungano fino alla circonferenza.

Di tal modo l'essere moventesi va concepito siccome una monade od unità operosa che si esplica nella moltiplicità, un' attività radicale che va manifestandosi e configurandosi in differenti guise senza smettere mai l' intima sua natura,

un' essenza indeterminata, che sempre viè meglio si determina e compie sè stessa. Però in due guise diverse l'essere, che è principio di movimento, può spiegare la sua forza od attività radicale, interiormente, cioè sopra di sè medesimo, ed esteriormente o sugli altri esseri. Nel primo caso l'essere moventesi è *principio-sostanza*, nel secondo è *principio-causa*. L'essere, come *sostanza*, è principio *intrinseco* delle sue azioni, che perciò non escono fuori di lui, ma inesistono in esso, come parti nel loro tutto, od organi nel corpo vivente, e quindi più propriamente si denominano *modi*. L' essere come *causa*, è principio *estrinseco* di azioni, che uscendo fuori di lui assumono un' entità loro propria e distinta pigliando nome di *effetti*. In entrambi i casi l'essere moventesi, di individuo che era, apparisce per così dire universale; quindi il problema del movimento dialettico dell' essere si traduce nell'antica e pur sempre nuova questione degli universali.

« Certe questioni sono fondamentali in filosofia: tale è « pe' pensatori profondi la quistione antica su gli univer- « sali; questa quistione non è ancor terminata; essa rina- « sce sempre che si medita sulla realtà delle conoscenze « umane [1] ». E veramente siffatta discussione intorno alla natura degli Universali, sorta in seno alle più celebri scuole di Grecia, formolata poi da Porfirio ed agitata dagli Arabi, nel medio evo affaticò lungamente e sconvolse le menti scolastiche, e mutando nome e sembianza si perpetuò fino a noi. Non è a negare, che nel risolvimento di sì intricato problema gl' ingegni siansi talvolta perduti in vuote astruserie per non aver colto il bandolo dell' arruffata matassa, e perciò « la spiegazione degli universali divenne lo scoglio ine- « vitabile della filosofia, e diede origine a perpetue, incon- « ciliabili dispute, che hanno stancati ed allassati inutilmente « i secoli precedenti, e disamorati gli uomini della filo- « sofia [2] ». Pure il vedere siffatta questione travagliar il pensiero filosofico di tutti i tempi e pigliar sì gran campo nella storia della filosofia, è argomento che vi si cela per

[1] Galluppi, *Consider. sull'Idealismo trascedentale*; p. 93.
[2] Rosmini, *Psicologia*, vol. I, pag. 316.

entro una gran verità filosofica e che la non va rigettata siccome inutile e cavillosa. A me fallisce ora tempo ed ingegno di discorrere per disteso si ampio tema, dibattendo e ponderando le tante e contrarie sentenze che corrono su quest'argomento: però non potendo qui ragionarne quanto bisogna senza convertire questa dissertazioncella in un grosso volume, starommi qui contento di stendere breve i più notevoli risultamenti, a cui menaronmi le private mie investigazioni.

Universale, preso qual suona in sua etimologia, val quanto *unum versus alia;* onde giustamente, al veder mio, definiscelo S. Tommaso *unum habens habitudinem ad multa.* Giusta un tal concetto l'universale importa unità e moltitudine, e lo si potrebbe definire l'uno che inchiude il molteplice. Cosi inteso l'universale spazia per la filosofia tutta quanta e riscontrasi effettuato in ogni ordin di cose, nel mondo degli esseri del pari che nel giro delle scienze, dappoichè siccome la realtà ha i suoi universali in ciò che i molteplici individui originarono da un uno primitivo, cosi ha i suoi universali lo scibile e dessi sono i principii genetici, da cui si disvolse il molteplice delle cognizioni, di cui le singole scienze si elementano; nel che troverebbe il suo pieno avveramento quella sentenza di Platone e di Aristotele *scientia est de universalibus*, che vuol dire, ogni scienza trae il *molteplice* de'suoi elementi dall'*uno*, che è il suo principio genetico, e ad esso lo riconduce. Evvi in ogni ordin di cose un individuo primitivo, e questo risguardato per rapporto a que' molti individui, che ha l'efficienza di porre a sua somiglianza, prende nome di universale ontologico, come universale scientifico è ogni idea complessa, che valga ad adempiere all'ufficio di principio genetico esplicandosi in una moltiplicità di idee secondarie e subordinate. L' Universale assolutamente supremo è unico, ma al di sotto di esso stanno schierati a gerarchia molti universali secondarii o relativi, gli uni più o men comprensivi degli altri, da cui pende l'ordine causale ed il sintesismo dell' universo. Cosi potrebbe venir risolta ontologicamente e scientificamente la gran questione agitatasi con tanto clamore e tant' ardenza di parte nel medio evo, se gli universali abbiano una reale efficienza

in natura, o siano meri concetti di nostra mente, o nulla più che puri vocaboli vuoti di significanza: l' individuo primitivo (il primo uomo, il primo animale, il primo vegetante) è un universale in quanto che contenendo e ponendo molti altri individui che realizzano in sè la sua essenza, contiene per ciò stesso e pone la specie e colla specie il genere, chiusi l'una e l' altro in lui.

Condotto alla sua più alta generalità e sguardato nel nerbo di sua difficoltà il problema degli universali può venir formolato nei termini seguenti: *in che guisa l'uno si risolve nel molteplice, ed il molteplice ritorna all'uno.* « Tutti « i sistemi apparsi fino al dì d' oggi, col temerario propo- « sito di spiegare in alcuna maniera siccome l'assoluta unità « si svolga nella multiplicità; come l' essere identico si dif- « ferenzii per mille modi e accidenti, e viceversa, come tutta « la multiplicità e tutti i modi si riducano all' uno assoluto « e all'identico assoluto, tali sistemi, diciamo, finiscono nel « pretto assurdo, e dichiarano con deliramenti ingegnosi « l' audacia intellettuale dell' uomo[1] ». Lasciando qui di deliberare, se sia o no conforme alla verità questa sentenza del Mamiani, che dichiara insolubile e superiore all' umana apprensiva il proposto problema, noi ci staremo paghi di annunciare il fatto, intorno alla cui esistenza abbiamo consenziente lui stesso, che « accetta tal qual è il mistero della « natura: » lo che basta al presente nostro intento, che è di rilevare il fenomeno del movimento dialettico della realtà dall' uno al molteplice, rispondente al discorrimento dialettico del pensiero nell' ordine ideale. A tale intendimento chiamerò qui a rapida e nuda rassegna alcuni de' precipui universali ontologici e de' precipui universali ideologici; adunando i primi sotto l'Universale ontologico assoluto, i secondi sotto l' Universale ideologico parimenti assoluto.

A. Universale ontologico assoluto. Desso è l' Ente Uno infinito, che pone fuori di sè un molteplice di finiti e a sè li richiama.

[1] MAMIANI, *Rinnov.* p. 387.

Universali ontologici relativi e subordinati all'assoluto.

a) Universale cosmogonico. Le scienze geologiche tengono per assai probabil sentenza, che nel centro della materia organica nascondasi un nucleo primitivo, dove tutto giace frammisto in una possente unità, da cui si disviluppano successivamente le forze elementari, che variamente contemperandosi compongono le tante guise di fisiche sussistenze.

b) Universale etnografico. Dall' uom primitivo adamitico fluirono le tante e svariatissime razze umane, che sebbene differenti d' indole e di figura, hanno tuttavia comune l'origine e tutte armonizzano nel Protoplasto.

c) Universale psicologico. Evvi un'unica attività radicale costitutiva dell' essenza dello spirito umano, che si dispiega in una moltiplicità di facoltà o potenze in essa armonizzanti.

d) Universale zoologico. Le differenti e numerosissime specie di animali originarono da altrettanti tipi primordiali, in cui rinvengono e la loro prima efficienza e il loro centro armonizzatore. Del paro ogni individuo animale singolarmente preso e risguardato nel suo periodo formativo è un uno che svolgesi nel molteplice. « Ogni essere animale (scrive « S. Tommasi in un articolo del *Cimento sul Vitalismo della « scuola moderna)* ha origine da una unità concreta, che è « la cellula germinale, la quale... si dispiega in poco d'ora « in un molteplice di altre cellule, le quali nascono dal con- « tenuto della prima. Egli è l' uno che si svolge e si decom- « pone nel molteplice ».

B. Universale ideologico assoluto. Evvi un'Idea sovrana e primigenia, che lavorata dall' umana riflessione si svolse in una moltiplicità di idee secondarie, parziali e subordinate, ragione e causa dell'unità e della moltiplicità del mondo ideale.

Universali ideologici relativi, subordinati all' asssoluto.

a) Universale scientifico. V'ha nell'ordine enciclopedico una scienza prima, che di sè germina ed a sè riconduce una moltiplicità di scienze secondarie, come nell'ambito di ciascuna scienza speciale il principio genetico è un uno, da cui il pensiero riflessivo districando i molteplici elementi, che in sè rinchiude, genera la scienza.

b) Universale logico. V'è un principio per sè noto ed evidente, direttivo del movimento dialettico del nostro pensiero, forma suprema di nostra mente, origine e fonte di tutte le forme speciali, che rivestono i nostri concetti.

c) Universale gnoseologico. Le molte cognizioni e verità apprese dallo spirito umano rientrano le une nelle altre e tutte poi si adunano sotto una cognizion prima, sotto una sovrana verità che tutte le unifica e le contiene.

d) Universale glossologico. I concetti ritrovano la loro verbale rivelazione nel linguaggio, che però deb'essere uno come uno è il mondo ideale che esso esprime. La Linguistica nelle sue più recenti conclusioni è giunta a scovrire ne' molti e differenti idiomi così espressiva analogia e tanta rassomiglianza da parere come altrettante attuazioni e guise di un medesimo tipo comune; ed il Klaprot si compiace di avere l'universale affinità delle lingue posta nelle sue opere in tanta luce da doverlasi ritenere siccome teorema solidamente dimostrato ed inconcusso. Or siffatta affinità e cognazione, che lega insieme le differenti favelle, non è spiegabile senza far capo ad una lingua primitiva, che dalla sua unità siasi disciolta in una svariatissima moltiplicità dirompendosi nelle varie e non numerabili lingue, dialetti ed idiomi parlati dalle varie razze umane. Nel che si cela il gran secreto di una *lingua universale* qual era nell' intendimento di Leibnitz e di altri profondi pensatori.

Bastino questi pochi ed incomposti cenni sugli universali per avere con ciò giusta e fondata ragion di conchiudere, che al movimento dialettico del pensiero risponde quello della realtà, riconducendosi e quello e questo alla formola

dialettica dell'Uno che nel Molteplice si risolve e del Molteplice che ritorna all' Uno. Per tal modo la Dialettica intellettuale riceve avveramento e conferma dalla Dialettica ontologica; e questa si concilia con quella: il pensiero discorrendo dall'Uno al Molteplice e da questo a quello idoleggia la realtà, che compie un movimento parallelo e conforme. E qui siami lecito, quasi ad autorevol suggello dello scritto presente, conchiudere il fin qui discorso colle parole di tale scrittore, che levò di sè altissima nominanza nell' italiana letteratura e filosofia. « Nell'uomo e in tutto il creato la natura « tende mai sempre ad effettuare questo fecondo e solenne « principio: *l'Unità nella varietà per via dell' organamento.* « Del pari... lo scibile umano debbe nelle sue forme e ne« gli ordini suoi far rilucere, quanto può il meglio, il pre« fato principio [1] ».

[1] MAMIANI, *Le Confessioni*, n. 174.

CAPITOLO II.

DIALETTICA SINTETICA.

. . . Le cose tutte quante
Hanno ordine fra loro; e questo è forma
Che l' universo a Dio fa simigliante.

DANTE, *Par.*, Canto I.

Sintesismo dell' essere e del pensiero.

Come l'uno si svolga nel Molteplice, ossia come l'essere ed il pensiero si muovano discorrendo dall'unità alla moltiplicità, era la formola del problema, alla cui soluzione intendeva la Dialettica dinamica. Data la moltiplicità disvoltasi dall'unità, sono date le antinomie e le opposizioni tra i diversi ed i contrarii elementi che dalla unità primitiva si sciolsero. Interviene quindi la Dialettica sintetica coll'intendimento di conciliare i discordi ed i molteplici armonizzandoli ed incentrandoli intorno ad un'unità più comprensiva, più alta e più perfetta che non la primitiva. E siccome le antinomie si mostrano, sia nel giro delle cose, sia nella sfera delle idee, quindi anche la Dialettica sintetica deve intendere a ricondurre il sintesismo e nell' essere e nel pensiero.

ART. 1.

Sintesismo dialettico dell' essere.

Inteso nel suo concetto teleologico il movimento della realtà finita è il progredire dell' essere, il suo successivo di-

scorrere dalla potenzialità all'attualità, dall'imperfetto al perfetto, dal meno al più, dall'indeterminato e dall'implicito al determinato ed all'esplicito. Ma il movimento progressivo, siccome quello che risiede in un continuo e successivo ampliamento dell'essere, importa che l'essere stesso si arricchisca di nuovi gradi di entità, ed acquistati li conservi e li accopii cogli antecedenti. Di tal modo il movimento dialettico ci porge immagine di una linea indefinitamente prolungantesi, della quale i singoli punti consecutivi segnano altrettante forme di esistenza più e più perfette, in cui si venne rivelando l'intima essenza dell'essere. Ciò viene a dire che l'essere moventesi apparisce molteplice perchè presenta una pluralità di forme, di determinazioni, di modi e di effetti, e che la moltiplicità manifestasi tanto più svariata, ampia ed estesa, quanto più il movimento dialettico andò dilatandosi.

Ora sorge il problema: Come si concilia questa moltiplicità dell'essere coll'unità? Ossia come il molteplice si ricompone ad armonia nell'Uno, come il vario ed il contrario coesistono nel Medesimo e nell'Identico?

Ci venne superiormente detto, che il movimento dialettico, mercè cui l'essere disvela la sua moltiplicità, arguisce nell'essere stesso una forza centrale, che lo origini e ad un tempo lo temperi e lo governi. Siffatta forza motrice abbiamo chiamato *principio* dell'essere, il quale manifestasi o come *sostanza* (principio intrinseco) che si determina al di dentro in una pluralità di modi, o come *causa* (principio estrinseco) che pone al di fuori di sè una moltiplicità di effetti. In grazia di siffatto principio dell'essere la moltiplicità non va sparpagliata e dispersa, ma si raccoglie a totalità armonica e concorde. Ecco adunque un primo e potentissimo vincolo conciliatore della moltiplicità coll'unità dell'essere, del diverso e del vario col medesimo e coll'identico. L'essere variamente *modificantesi* al di dentro è *sostanza;* ora tra la sostanza ed i modi suoi differenti intercede un rapporto indissolubile siffatto, che gli uni hanno nell'altra la loro ragion d'essere: la sostanza serba verso i modi un rapporto di *contenenza* perchè li contiene in sè come parti di un tutto, od elementi integrali di un solo insieme; alla loro volta i modi hanno

verso la sostanza una relazione di *immanenza* perchè inesistono in essa e vi si appuntano come raggi in loro centro. L'essere moltiplicemente *effettuantesi* al di fuori è *causa*; la causa poi ed i molteplici suoi effetti siffattamente stanno intrecciati insieme che quella ha verso questi il rapporto di *trascendenza*, e questi verso di quella il vincolo di *dipendenza*. Di tal modo la moltiplicità dei modi rinviene il suo centro conciliativo nell'unità della sostanza, come i varii e differenti effetti armonizzano concordi nella medesimezza ed identità della loro causa. L'essere *s'innova*, ma non *trasnatura*. S'innova, discorrendo col suo movimento dialettico dall'una forma all'altra, e spiegando l'essenza del suo contenuto in una moltiplicità di modi e di effetti: non trasnatura perchè la sua intima essenza si mantiene pur sempre identica ed una in mezzo alla differenza e pluralità de' suoi modi e degli effetti suoi. L'innovarsi dell'essere è un divenire più e meglio di quel che da prima non era, acquistando nuovi gradi di entità ed ampliando quelli che già possedeva: ma in questa moltiplicità delle sue manifestazioni, per cui s'innova, non cessa di essere lui, non trasnatura. E veramente se l'essere nel suo sviluppamento venisse a smarrire l'intima sua costitutiva essenza, mancherebbevi un centro di unità, che conservasse in sè adunati i varii e successivi gradi di entità, di cui l'essere si va sempre più arricchendo, ed il movimento dialettico, anzichè un vero progresso ed un ampliamento di essenza, sarebbe un fortuito e vano agitarsi nel vuoto. L'Io di Dante, che lavorava la Divina Commedia ramingando esule lungi dalla sua Firenze, aveva coscienza di essere quell'io stesso, che fanciullo novenne, posava in Beatrice il suo primo amore.

Quel vincolo dialettico, che concilia in ciascun essere la moltiplicità coll'unità, il vario ed il diverso coll'identico e col medesimo, stringe altresì fra di loro tutti gli esseri mondiali e si rivela più potente nell'intiero universo. In fatti gli esseri finiti presentano allo sguardo di chi attentamente li contempla, elementi di somiglianza da un lato, di differenza dall'altro: essi convengono tutti in alcuni punti e differiscono tutti in alcuni altri. A ragion d'esempio, il bruto e l'uomo possiedono entrambi la sensitività animale e l'istinto fisico;

ma al primo mancano la ragione, la libertà morale, il sentimento estetico e religioso, la favella, che possiede in proprio il secondo. Dagli elementi di convenienza che gli esseri hanno l'un verso l'altro, sorge il rapporto di *unione;* dai loro punti di differenza emerge quello di *distinzione.* Tutto è adunque unito e ad un tempo distinto. Di qui il pronunciato massimo del sintesismo dialettico: *Unire senza confondere; distinguere senza separare.* Se le entità cosmiche si rassomigliassero di tutto punto senza il menomo divario che le connotasse, la *confusione* fora universale nel campo della realtà; come per contro se le cose in tutto si differenziassero nè convenissero in verun punto, la *separazione* invaderebbe sola il regno dell'essere; giacchè l'unione disgiunta dalla distinzione è confusione, come la distinzione sola, esclusiva dell'unione, traligna in separazione. *Confondere a vece di unire, separare in luogo di distinguere,* è per appunto la formola della Sofistica, che contraddice alla Dialettica sintetica spingendo il rapporto di unione fino alla confusione ed esagerando la distinzione fino a snaturarla in separazione. Il panteismo che tutto confonde in una sola sostanza, ed il dualismo che tutto separa, scindendo l'organismo dell'essere, sono le due precipue forme della Sofistica, che nella storia del pensiero contesero mai sempre il campo al filosofare dialettico e comprensivo. Ma la Sofistica in entrambe le forme opposte che riveste nel suo sviluppo non regge di fronte ad un'attenta e verace osservazione della realtà, la quale testimonia in modo incontrovertibile che nelle cose accanto agli elementi di concordanza stanno quelli di discrepanza, e che la differenza non è mai così profonda ed universale da togliere onninamente ogni punto di convenienza e di contatto.

Il principio adunque del sintesismo della natura importa moltiplicità ed unità, distinzione ed unione, facendo dell'universo una moltiplicità di forze sostanziali, specificamente diverse, armonizzanti ad unità; di quindi l'origine del vocabolo *universo, ex eo quod omnia ad unum vertuntur; universio.* In virtù di esso principio gli esseri sussistono ed operano consertati insieme da infinite guise di relazioni intime ed infrangibili, che vanno poi tutte a perdersi in quella

misteriosa catena, che lega il creato col Creatore. « La ra-
« gione eterna è essenzialmente tutta armonia, ed impresse
« a tutte le opere questo carattere augusto. Tutte sono in
« armonia tra loro, tutte lo sono coll'universo intiero. Tutte
« concorrono al medesimo fine, il ben essere universale di
« tutti gli esseri sensitivi ed intelligenti. Era dunque mestieri
« che i mondi fossero in relazione tra loro, che ciascuno
« fosse in relazione cogli enti dai quali doveva essere po-
« polato, e che questi enti anch'essi fossero in relazione
« col mondo che dovevano popolare. L'universo adunque è
« in qualche maniera tutto d'un pezzo; esso è uno nel
« senso più filosofico; il grande architetto lo formò d'un
« sol getto (BONNET, presso Buhle, *Storia della filos. mod.*,
« tom. 12, pag. 172). »

E questo sintesismo della natura il vide quella profonda, armonica ed ordinata intelligenza del Rosmini, derivandolo dal principio ontologico, che « le sostanze di cui si com-
« pone l'universo, stanno tutte coerenti e costipate insieme,
« così fattamente che l'una sorregge l'altra, e la fa essere
« quasi informandola, senza però che niuna di esse perda
« la propria distinzione e si confonda coll'altra (*Psicol.*,
« N. 872). » Dappertutto, in ogni ordin di cose, in ogni parte dello scibile ci riscontra l'imagine di quell'unità, di cui il suo pensiero portava così vivo e scolpito lo stampo. Nell'antropologia egli compose a perfetta unità i molteplici elementi, onde risulta l'essere umano mutilato dai fisiologisti che lo vollero un semplice bruto e dagli spiritualisti che lo vollero un puro spirito; e la duplice natura, animale e spirituale, armonizzò nell'unità del soggetto, il quale raccoglie e concentra nella sua attività radicale le molteplici potenze, per cui si dispiega. Nella gnoseologia ci faceva germinare la cognizione dalla sintesi primitiva del sentimento primitivo coll'idea sovrana dell'essere, quello materia, forma questa di nostre conoscenze; e sul sintesismo della natura esemplava quel movimento del pensiero, che ci denomina circolo solido, ed in cui si nasconde, al veder mio, la legge suprema della Dialettica intellettuale. Nell'*Ontologia*, che egli lasciava fra le sue opere postume, richiama il mondo reale alla sua sublime unità in virtù del sintesismo, che intercede tra le forme

dell'essere, tra Dio e la natura, come nell'*Ideologia* aveva rivocato alla sua unità il mondo ideale adunando le idee tutte in una sola suprema, e questi due mondi ideale e reale riconduce, nella *Teologia razionale*, ad una più alta e sovrana unità, derivandoli entrambi « da quell'ente degli enti, nel « quale la *verità*, ossia l'essere mentale, diventa una *per-* « *sona* indivisa dalla divina sostanza. »

Da quanto ci venne finqui discorso in ordine al sintesismo della realtà emerge che di tre guise sono le connessioni che insieme costringono gli esseri della natura. Di esse alcune risguardano la loro coesistenza, altre il loro cooperare, ed altre la loro mutua dipendenza e subordinazione. Sotto il primo risguardamento, si possono col Garelli divisare tre guise di connessione: « la prima (così egli scrive nella sua « elaboratissima Tesi ontologica intorno alle Leggi degli es- « seri finiti) costituisce l'ordine cosmico... La seconda poi « forma la scala che unisce gl'individui sotto una medesima « specie, e lascia a' suoi estremi l'addentellato per le due « specie, la immediatamente superiore e la inferiore; la terza « finalmente presiede all'organismo di ciascun essere, e così « ne collega le parti che lo costituisce unità individuale. » V'ha dunque un nesso: 1.° tra le parti diverse di ciascun essere individuo, 2.° tra gli individui di una medesima specie, 3.° fra tutte le specie e generi di cui si compone la realtà universale. Risguardati poi gli esseri nella loro mutua dipendenza si ha il nesso *teleologico* per cui essi sono subordinati ed inservienti gli uni al fine degli altri; di qui la distinzione di enti, che han ragione di fine ed enti che sono semplice mezzo. In virtù del nesso teleologico le parti e gli organi di un essere corporeo sono destinati ad una funzione speciale ciascuno, e tutti poi al ben essere del vegetale e dell'animale: i minerali, la terra, l'aria, l'acqua servono alla produzione ed all'aumento dei vegetali; i vegetali sono ordinati al nutrimento degli animali, e questi insieme con quelli cospirano al bene dell'uomo, e tutto poi il mondo corporeo è subordinato al mondo spirituale, e tutte le creature alla gloria del Creatore. Avuta mente infine all'operare degli esseri, sorge il nesso *dinamico* fondato sul principio di causalità, mercè cui gli esseri cosmici

operano gli uni sugli altri e compiono una mutua reale efficienza in guisa che gli uni sono per rispetto agli altri o cause od effetti. L'esistenza di questo nesso dinamico la ci viene irrefragabilmente attestata dalla sperienza, la quale ne apprende, che in cielo gli astri si attraggono mutuamente a seconda di leggi costanti e fisse, regolatrici dei planetarii sistemi; che il sole opera sulla terra causandovi colla sua luce e col suo calore i molti e sorprendenti fenomeni della vegetazione e della vita animale; che nell' uomo lo spirito opera sul corpo e questo su quello; che l'uomo opera sulla materia bruta trasformandola in mille guise, e va discorrendo. Quindi apparisce l'insussistenza di que' sistemi che niegano questo nesso dinamico, quali sarebbero ad esempio il monadismo di Leibnitz, che toglie alle sostanze la facoltà di agire le une sulle altre, loro lasciando un'attività tutta interna; l' occasionalismo di Cartesio e di Malebranche, che disconoscono l'efficienza delle cause seconde; il filosofema di David Hume, che spoglia il principio di causalità di ogni efficacia e validità oggettiva.

Questa coesistenza organica de' molteplici e differenti elementi o modi nell' una ed identica essenza di ciascun essere, e questa moltiplicità di tutti gli esseri contemperata ad armonica unità è il sintesismo dialettico. E noi ne abbiamo scoperte le prime origini nel concetto stesso dell' essere, il quale come sostanza contiene nella sua unità la moltiplicità e differenza dei modi che irraggiarono dalla sua intima essenza, e come causa raccoglie sotto la sua virtù la moltiplicità e differenza degli effetti posti dalla sua efficienza. Se non che ogni essere cosmico, attesa la sua finita natura, non può accogliere nell' unità della sua sostanza tutti i modi possibili; ma quelli soltanto che sono connaturati alla sua speciale essenza, nè può porre tutti assolutamente gli effetti, ma quelli solamente, di cui è capace la sua virtù causativa. La sostanza vegetante, a ragion d' esempio, per quantunque si determini e si disvolga, non mai giungerà ad assumere le forme degli esseri sensitivi e semoventi; nè mai il bruto varrà a produrre que' fenomeni morali, politici religiosi e sociali, che appartengono in proprio al mondo umano.

Come dunque potrà sorgere e sussistere un' armonia universale fra tutte cose create? Se ciascun essere in particolare è un sistema individuo circoscritto entro a determinati confini, chi li conserterà tutti insieme in guisa che ne emerga quell' immenso sistema di sistemi che è il sintesismo dialettico universale? La necessità di un supremo principio armonizzatore di tutte le mondiali esistenze è manifesta; ed esso non può risiedere altrove che nell' Essere assoluto ed infinito, il quale come intelligenza illimitata ha concepito tutti gli esseri in forma di un grande sistema armonico ed uno, e come onnipotenza assoluta li ha fatti sussistere gli uni intrecciati cogli altri. Dio è sostanza infinita, e causa od attività infinita. Sotto il primo riguardo non può del sicuro essere concepito siccome unità suprema dialettica, che contenga in sè tutti gli esseri finiti siccome altrettanti suoi modi, o determinazioni peculiari, o forme molteplici e diverse; essendochè, Dio come sostanza davvero infinita esclude da sè ogni entità limitata e finita, quali sarebbero appunto le modalità, come attualità pura e perfetta non può svolgersi in nuovi modi e discorrere dall' una forma all' altra. Rimane adunque che egli sia suprema unità dialettica come causa infinita ed assoluta, e non già come sostanza, val quanto dire sia il sommo principio estrinseco di tutti gli esseri, non già intrinseco. Causare per Dio è creare, ossia trarre finite ed individue sostanze dal nulla, e non già da sè, che essendo l' Assoluto non comporta aumento, nè patisce diminuzione di essere. Adunque le molteplici realtà mondiali rinvengono tutte la loro suprema unità di origine in Dio. Ancora, l' atto creativo è un atto di intelligenza e di amore, epperò esso ha indiritto tutte le esistenze cosmiche ad un fine universale, ed insieme le ha sistemate perchè cooperando e sussidiandosi a vicenda cospirino a conseguirlo. Dunque gli esseri hanno in Dio unità di movimento e di fine.

Di tal modo ciascun essere finito è un tutto peculiare, che concentra nell' unità di sua essenza la moltiplicità di modi, e di forme, come l' intiero universo è una moltiplicità svariatissima di esseri, che hanno unità di origine, di movimento e di fine in Dio, alfa ed omega di tutta la

realtà, centro del sintesismo dialettico di tutti gli esseri, che da lui procedono come da loro prima origine, intorno a lui si muovono come loro centro comune, ed a lui cospirano come a loro fine supremo. Non va qui passata sotto silenzio una dottrina assai diffusa fra l' universale dei filosofi, la quale concepisce Dio siccome l' essenza universale, che in sè identifica le essenze particolari dei singoli esseri, tantochè queste siano altrettante restrizioni, o gradi e limiti di quella, in quella guisa che le molteplici figure geometriche sono nulla più che lo spazio puro universale circoscritto entro a limiti determinati. Noi abbiamo già pronunciato altrove il nostro avviso intorno a siffatta dottrina, nè crediam giusto il riporre il supremo principio del sintesismo dialettico in Dio considerato come essenza universale, che contiene in sè identificate le molteplici e differenti essenze degli esseri finiti.

A volere per ultimo raccogliere una formola, che enunci il principio del sintesismo fin qui discorso, e sotto di sè aduni le varie guise di nessi che stringono insieme gli esseri cosmici, potremmo dire: « Ciascuno de' molteplici modi di un ente è organato ad unità con tutti gli altri, ed i molti esseri dell' universo coesistono tutti insieme e cooperano in armonica unità sotto l' impero dell' atto creativo di Dio ». Questa formola comprende due parti, delle quali la prima riguarda ciascun essere negli elementi molteplici che lo costituiscono, la seconda lo contempla in relazione colla realtà universale: su quella riposa l' ordine intrinseco di ciascun essere, su questa l' ordine cosmico universale.

Art. 2.

Sintesismo dialettico del pensiero e delle scienze.

Al sintesismo degli esseri di cui abbiamo abbozzato il concetto generale, fa bella corrispondenza il sintesismo delle scienze, atteso il legame per cui il mondo reale trova nell' ideale effigiata la propria imagine. Vide questo riscontro degli esseri colle scienze quel bell' ingegno di Jacopo Za-

barella, il quale nel suo scritto logico intitolato *De Regressu* così si esprime: « Sicut rerum omnium, quæ in Universo « sunt, admirabilis est colligatio, et nexus, et ordo, ita in « scientiis contingere necesse fuit, ut colligatæ essent, et mu- « tuum sibi auxilium præstarent ». E veramente l'Enciclopedia chi ben la disamina non dirò già qual si trova di presente (che è ben lontana assai dal suo archetipo) ma negli elementi costitutivi di sua essenza, è un molteplice di scienze contemperato ad unità, come l'universo è una moltiplicità di esseri coesistente nell'uno. Moltiplicità dell' Enciclopedia sono le singole scienze, di cui la si elementa; unità è l'organismo o l'armonia che le governa. L'unità delle scienze porgerebbe materia di dire amplissima ed esquisita assai a chi si piace dell'euritmia che splende nel mondo dello scibile universo, ed il Rayneri pigliavala ad argomento degno di una sua prolusione, in cui la peregrinità del pensare gareggia coll' eleganza e forbitezza del dire. Quivi considerando la filosofia come prologo ed epilogo di tutte le scienze nota assai giustamente come essa nella parte sua più nobile che è l'ontologia, non può far senza della rivelata teologia, la quale alla sua volta abbisogna, come scienza, della filosofia; come gli elementi matematici sono un'ottima propedeutica alla filosofia, e le conoscenze fisiche ci spiegano le leggi cosmiche e il posto che occupa l'uomo nella creazione terrestre; come la giurisprudenza, conducendo alle scienze politiche, economiche e sociali, diventa una vera enciclopedia; come la medicina è filosofia anch'essa, perchè spiegar per bene l'uom fisico senza l'uomo morale e sociale non è possibile; come le lettere senza le scienze non possono prosperare nè riescire a bene, e il somigliante si dica delle scienze senza le lettere (*Prolus.* passim e pag. 84, 85, 86).

Serbar l'una dall' altra distinte le idee genetiche delle singole scienze senza però separarle, e mantenerle ad un tempo unite senza punto confonderle, è questo il massimo e fondamentale principio della dialettica sintetica intellettuale, su cui tutta riposa l'economia delle singole scienze in ispeciale e dell' Enciclopedia in universale, come dalla grande legge ontologica, che vuole unite e distinte ad un tempo le forze cosmiche, dipende il perfezionamento dei

singoli esseri e l'armonia dell' universo. Senza l'adempimento di un tanto precetto le scienze errerebbero disperse a caso per lo gran mare dell' Enciclopedia senza una forma propria e definitiva che le distingua, senza un principio determinato e fermo, in cui s'impernino, senza un compito ed un ufficio peculiare, che assegni a ciascuna l'ámbito, entro a cui si muova, la via che deve battere, il fine in cui debbe quietare, e tutta l'armonia dello scibile n'andrebbe perturbata e sconvolta.

Il principio unificatore delle scienze è la protologia, che ha per proprio di ammanire a ciascuna di esse il principio genetico, da cui si disvolge, di segnarle i confini, entro ai quali debbe muoversi, di additarle il fine, a cui aspirare. Come nel mondo reale v'ha un primo Ente, da cui originarono tutti gli altri ed in cui ritrovano il loro centro armonizzatore, così nel mondo ideale v' ha un' Idea prima, un principio genetico supremo, produttore ed organatore di tutte le idee secondarie, di tutti i principii genetici delle scienze. Questa Idea prima, fonte e centro di tutto lo scibile, è il principio genetico della protologia, che tiene perciò in pugno e modera a suo senno le sorti di tutte le scienze, serbandole *distinte*, perchè distinti sono i lor principii genetici, e ad un tempo *unite*, perchè i principii varii genetici sono altrettanti raggi, che tutti s'appuntano come in loro centro, in quell' Idea sovrana. Quando i pensatori si saranno intesi nel fondamentare sovra salda base la protologia, allora le molteplici scienze, che or vanno erranti nel regno dell' Enciclopedia con piglio nemico s'incontreranno insieme e si abbraccieranno come sorelle in seno alla comune lor madre.

ART. 3.

Il sintesismo dialettico riscontrato nella società.

« Questa comunicazione, questa
« società mutua degli enti è il fine
« dell' universo ».

ROSMINI, *Antropol.*, pag. ult.

Quando il misantropo ginevrino sgomentato dallo spettacolo di una civiltà corrotta e corrutrice chiamava gli uomini fuor dal seno della società al viver silvestre, e l'Autor della *Scienza nuova* imaginava quel suo romanzo de' giganti progenitori dell' umanità gentilesca, che erravano disgregati e spersi per la gran selva della terra senza vincolo di comunanza, non solo disconoscevano e l'uno e l'altro l'indol nativa dell' umano lignaggio natofatto per la social convivenza, ma con ciò stesso obliavano altresì un gran principio ontologico, che è la legge universale del sintesismo degli esseri. Ed è su questa gran legge naturale che riposano le fondamenta del sociale consorzio, è a quest'altezza ontologica che va sollevata la discussione, che si agita in Etica intorno all' umana società.

L' Universo è ordine, è armonia di esseri; e ordine, armonia è società. Creando l' universo Iddio lo fondamentava sulla gran legge cosmica della *coesistenza*, in virtù della quale le sussistenze finite mosse da un interno richiamo si avvicinano, si consociano, s'intrecciano, e mediante un mutuo ingerimento compiono un arcano concambio di vita tantochè senza punto smettere la propria individualità si compongono in uno quasi per adombrare colla loro unità organica l'unità sostanziale dell'infinito che le creò. E questa io denomino società cosmica, nella più ampla significanza del vocabolo, siccome quella che vincendo le barriere dei monti e dei mari si stende a tutti i punti dello spazio, e fa di tutti gli esseri una sola famiglia che ha per padre Iddio. Questa società cosmica riposa sul supremo principio della

..alettica ontologica, la quale gli esseri *unisce* senza confonderli, *distingue* senza separarli, componendo così della realtà universale una unità organica e vivente, ossia *un molteplice coesistente nell'uno.* Ed un molteplice coesistente nell'uno, un'organica e vivente unità è appunto la società risguardata nella sua più semplice espressione; essa importa una moltiplicità di sussistenze distinte ma' unite, obbedienti a due forze diverse ma concordi, l'una delle quali le chiama ad una vita propria ed assicura la loro individualità, l'altra le mena ad una vita di relazione e le collega in consorzio cogli esseri esteriori. Dove vi ha *confusione,* là non v'ha società perchè società è unità organica e vivente, che lascia sussistere nel suo seno la moltiplicità: dove vi ha *separazione,* là pure non evvi società perchè società dice ordine, armonia, unione, non isolamento. La virtù morale non si può avere se non a condizione di viver *uniti* di cuore con Dio e coi simili e serbare ad un tempo *distinta* ed individua la nostra personalità. Quando queste due forze di espansione, dirò così, e di intensione trasmodano ed entrano in collision fra di loro, si ha da una parte il misticismo, l'egoismo dall'altra. Unione adunque e distinzione sono i massimi elementi formali della cosmica società, in seno alla quale le singole esistenze serbano la propria vita individuale pur mentre spiegano le une sulle altre una vicendevole attività e cooperano di conserto al conquisto di lor perfezione ed all'adempimento de' secreti provvidenziali disegni.

Avvisando più intentivamente l'indole costitutiva del vincol sociale si rileva che l'unità, in cui si radica e si compie la società cosmica, non è un'unità astratta e vuota consistente in un principio meramente meccanico di juxta-posizione, sibbene un'unità concreta, viva ed operosa riposta in un principio dinamico, che le sussistenze collega e determina il mutuo operare delle sostanze. Or l'origine secreta di questo principio congregativo, che quasi forza attrattiva stringe insieme le individualità sussistenti e le asssocia, pare a me la si nasconda nella medesimezza di natura o identità della specie, per cui le sostanze affini mutuamente si cercano, si avvicinano e si consociano. Nel compiere il lavoro della crea-

zione Iddio poneva in ciascun ordine di cose un' individualità prima, da cui si disvolsero nel correr dei tempi tutte le altre improntate del medesimo tipo ed informate ad una comune essenza: i generi e le specie sono efficienze concrete di quel primo individuo, che risguardato negli effettivi ed ontologici conseguenti in cui si disvolge, può denominarsi un *universale*, stando al concetto etimologico che S. Tommaso ne porge di questo vocabolo: *unum versus alia*. Così gli uomini, quanti apparvero nella lunga sequela de' secoli sulla superficie terracquea distribuiti in genti, in popoli ed in nazioni, discesero tutti da un uom primitivo, che primo in sè effettuava l'essenza tipica dell' umanità: e non altrimenti si perpetuarono le molteplici razze degli animali provenienti da certi determinati tipi primordiali rappresentativi delle singole specie. Di quindi è che la comunanza di essenza determinando comunanza d'indoli e di tendenze porta gli individui della medesima specie a comunanza di vita e li associa e li congrega ad unità, quasi ritorno a quell'una e primitiva individualità da cui germinarono. E di qui pure sorgono le guise diverse della cosmica società la quale variamente si specifica e si atteggia secondo la varia essenza degli esseri consociati, dalla semplice convivenza propria degli animali fino alla società divina riposta nell'unione delle tre divine Persone, società tipica e per ogni verso perfetta, posciachè in Dio va oltre ogni dire congiunta l'Unità colla Pluralità, l'Unità della natura colla Trinità delle Persone, le quali pur mantenendo intatta la propria individualità sono insiem vincolate per guisa da formarne un solo Iddio.

La società cosmica è adunque universale nella sua distesa, e divina nella sua origine. Ma se dessa è opera di Dio debbe di necessità essere indiritta a qualche fine, giacchè l'intelligenza divina non opera senza scopo, nè si può menare per buona la sentenza di Eraclito che Giove scherzi nel formare il mondo. Per quale intendimento adunque Iddio poneva gli enti in mutua relazion fra di loro e li stringeva in comunanza di vita? Non per altro fine, io avviso, se non per questo, che accomunando le loro forze centuplicassero la propria individuale attività per operare concordi il loro perfezionamento, che isolati non avrebbero forse mai

giunto. Vide questo gran vero il Rosmini e da par suo lo espose nella Teodicea là dove discorrendo la Legge del minimo mezzo ne inferisce la conseguenza, essere conveniente « che Iddio non lasciasse gli enti isolati e divisi l'uno dal-« l'altro, anzi che gli unisse in un tutto solo, mettendoli « fra loro a contatto, acciocchè potendo agire scambievol-« mente l'uno in sull'altro, e modificarsi, esercitassero tutte « le loro attitudini e facoltà senza che niuna rimanesse oziosa, « da poichè ciascheduna potea fruttare qualche cosa alla « somma del bene ». E veramente i germi di bontà e di perfezione chiusi in seno alle singole esistenze non si sarebbero dispiegati senzachè uno stimolo esteriore li avesse svegliati ed eccitati allo sviluppo (giacchè il Monadismo leibnitziano è alieno dalla realtà) e le attività intrinseche degli enti sarebbero rimaste infruttifere ed inoperose: lo che contravviene al noto principio *Natura nil frusta molitur*, ed alla legge della divina Sapienza, che è quella del minimo mezzo, la quale « non sarebbe stata osservata, qualora Iddio « invece di mettere i vari enti in relazione acconcia fra loro, « gli avesse isolati e dissociati, togliendo loro la possibilità « di giovarsi e di completarsi a vicenda (*Teodicea*, N. 575). » Siffatta adunque è la teleologia della cosmica società, che le sussistenze create pur mentre serbano ciascuna la propria individualità siano tra di loro consociate cospirando concordi all'adempimento de' supremi disegni ed operando di comune conserto il loro perfezionamento. La società cosmica impertanto è perfettiva nel suo fine, come è universale nella sua estensione e divina nella sua origine.

Questo concetto della società cosmica che abbiamo qui delineato attingendolo dal gran principio ontologico del sintesismo degli esseri, riscontrasi effettuato nella società umana, che della cosmica è una precipua specie e sovr'essa si esempla. Sguardata nella semplicità più alta di sua natura l'umana società è pur essa reducibile alla formola sovrenunciata: un molteplice di esseri contemperato ad unità. Se non che gli esseri, di cui la si elementa, sono persone umane, e questo è l'elemento specifico che connota e distingue la società, di cui discorriamo, da ogni altra. Essa impertanto importa una moltiplicità di persone *unite* ma *distinte:* l'ele-

mento unitivo è l'*ordine*, l'elemento distintivo è la *libertà*: ordine e libertà, son questi due i fondamentali principii di ogni umana convivenza; la libertà assecura e guarentisce ai singoli uomini una esistenza ed una vita propria ed individua; l'ordine li compone in concorde convivenza co' loro simili. Così l'uomo non può esser *socio* se non a condizione di serbarsi *libero* e ad un tempo *sommesso;* libero nella sua individualità, sommesso nella sua esistenza relativa e coordinata colle altre: tirannia e licenza sono la negazione della libertà e dell'ordine, e per ciò stesso la negazione della società; posciachè nella tirannia l'individuo spoglia altrui della personalità, che pur debb'essere lasciata intatta, nella licenza n'è spogliato. La società adunque umana è pur essa fondamentata sul gran principio della Dialettica ontologica, la quale pronuncia che le individualità sussistenti vanno unite non già confuse, distinte e non separate.

La società umana ha pure un fine, a cui è indiritta, e tal fine è il perfezionamento degli umani individui che la compongono, riposto nel possesso della felicità, della verità e della virtù. Uom, che si vivesse assolutamente isolato dai suoi simili, mal potrebbe colle sole sue forze lottare contro gl' insulti della nemica natura e rassicurare le sorti della propria esistenza; privo dell'umano linguaggio rivelatore delle idee ed organo poderoso dell' intellettuale perfezionamento, porterebbe l'intelligenza chiusa alle più necessarie e grandi verità, e l'opera sublime di sua moral perfezione gli riescirebbe un vano ed impotente desiderio. Il *væ soli* della Scrittura è la più terribil condanna di chi spezza od offende in qualche modo il vincolo sacrosanto della social convivenza.

Venne superiormente avvertito, che le molteplici esistenze, di cui si elementano le singole specie di società, originarono da un individuo primordiale che dispiegossi in esse plasmandole sul proprio stampo. Non altrimenti è della società umana, le cui origini si nascondono nell'uom primitivo, che aprendosi in nuovi uomini e man mano allargando il cerchio di sua esistenza fondamentò così in tutta la sua universalità l'umano consorzio. Da prima egli moltiplicossi in pochi individui che consociati in uno dal vincolo domestico ed accasandosi originarono le famiglie ossia l'uomo domestico. Que-

sto alla sua volta si propagò in più altri, i quali vincolati da un nuovo legame produssero, imborgandosi, il municipio. Il quale si distese anch' esso in molte provincie che unite insieme dallo spirito civile s' inurbarono dando luogo alla nazione, e questa finalmente consociandosi con altre produsse la grande famiglia dei popoli costitutiva del genere umano. Tre adunque sono le guise precipue dell'umana società riguardata nella sfera diversa, entro a cui si esercita, ed esse sono la società domestica, la civile e la cosmopolitica, tutte modellate sul medesimo tipo, ma diversamente conformate ed atteggiate a seconda dei fini peculiari che si propongono di conseguire in corrispondenza col gran fine universale a cui è indiritta tutta l' umana società. Ordine e libertà sono i due precipui elementi dal cui armonico accordo debbe sorgere il prosperare e la floridezza di tutte e tre queste specie di società umana. Or chi intentivamente disamina sotto questo riguardo esse società quali si trovavano nel mondo pagano e quali le informa e le modella il cristianesimo, scorgerà fra le une e le altre una singolare e rilevantissima differenza. E veramente per quel che riguarda la società domestica pagana, era dessa tenuta in così poco conto che si potrebbe muover questione se gli antichi avessero una famiglia nel senso rigoroso della parola. Poichè il governo esercitava un' autorità sconfinata ed intemperante sulle società domestiche fino a sacrificarle a' suoi disegni e spogliarle di loro personalità collettiva; il padre poi era in grazia delle leggi civili medesime investito di un potere arbitrario e dispotico su tutta la famiglia, tantochè poteva a' suoi capricci ed alle sue voglie sacrificare i servi, i figli, la moglie trattandoli come cose. L'elemento distintivo adunque, di cui non può passarsi ogni società, cioè la libertà, la personalità, mancava alla famiglia pagana e sconciavala turpemente. Per contro la società domestica cristiana è fondata sul gran principio della dignità tragrande dell' umana persona, in virtù del quale il padre è tenuto a rispettare in tutti i membri della famiglia la libertà individuale, trattando la moglie come sua compagna, i figli ed i servi come liberi ed a lui eguali.

Eguale divario riscontrasi fra la società civile e cosmopo-

litica de' pagani e fra quella de' cristiani. Di vero la società civile pagana fondavasi sull'utilità, sulla forza, sulla negazione della personalità ed autonomia individuale e si governava secondo l'antico principio: *salus popoli suprema lex esto;* quindi è che legittimitiva la schiavitù come cosa conforme anzi richiesta da natura, aveva le persone in conto di mezzi e strumenti all'utile pubblico sociale, sacrificava individui e famiglie a' suoi politici e civili disegni. Quanto poi alla società cosmopolitica qual sorge dal grande consorzio dei popoli essa fondava le sue relazioni internazionali sull'utile, sulla forza, sulla prepotenza, teneva lo straniero come nemico, stendeva il suo braccio di ferro sulle nazionalità per asservirle al suo giogo colla nefanda opera della conquista, ingiusta nella sua natura, barbara e vandalica nei suoi effetti. In quella vece la società civile cristiana è basata sulla giustizia, sulla personalità, sull'autonomia individuale e si regge secondo il nobil principio: *pereat mundus, sed fiat justitia* [1]: quindi essa considera i cittadini come esseri aventi ragione di fine, tiene per cosa sacra ed intangibile la loro libertà; e nelle sue relazioni internazionali si regge secondo i prescritti dell'umanità e della giustizia; rigetta la conquista come cosa ingiusta ed inumana e guarentisce alle singoli nazioni la loro libertà ed indipendenza. Il Cristianesimo comanda al governo di rispettare la libertà dei cittadini, ai cittadini fa precetto di obbedire all'ordine: e ordine e libertà sono qui ad amichevole ed operosa concordia composti.

[1] Questo principio viene da noi inteso nel senso di un perfetto accordo tra la virtù e la felicità finale, qual fu spiegato nel nostro Compendio di *Etica*, pag. 96-110.

SAGGI DI ANTROPOLOGIA E DI PEDAGOGICA.

SUPREMO CONCETTO ANTROPOLOGICO.

Nosce te ipsum.

Vuole dialettica, che siccome in ogni ordin di cose, così nell'ambito delle singole scienze abbiavi un Primo, da cui, come fiore dal suo germe, si dischiudano, ed in cui, quasi virgulto in pianta, si conchiudano. Imperò siffatte primalità piglian nome di principii genetici per ciò appunto che di sè generano tutta una scienza, fuor emettendo dal loro seno i concetti molteplici di cui la si elementa, ed a sè ritornandoli contemperati ad unità. Dato un tal Primo è data sotto forma di virtualità tutta una scienza; è posto il germe del suo sviluppamento, la ragione del suo esistere, il sostrato su cui si fondamenta. Per lo che il massimo, l'universale problema di una scienza quale che siasi è quel che risguarda il suo Primo generatore: in esso si sta celato il gran segreto di sua esistenza; da esso pende per lei la terribil questione di Amleto *essere o non essere;* per esso inizia, continua e compie il suo discorsivo movimento. *Porre il Primo, comporlo, ricomporlo;* son questi per lo appunto i tre momenti dialettici, in cui tutta si assolve e si compie la natura integrale delle singole discipline.

A me, che imprendo qui non senza qualche peritanza l'arrisicato tentamento di fermare il Primo antropologico, occorreva di premettere generalità siffatte intorno a' principii genetici, su cui si reggono e si cardinano le singole discipline, quasi acconcia preparazione a quanto mi verrà ragio-

nato sul tema proposto. Or dico senza più, che qual pensatore addentra la mente nel problema del Primo antropologico e prende a scrutarne il fondo coll' intendimento di divinarne la soluzione e schiuderne il segreto, vede a prima giunta insorgere intorno ad esso Primo due peculiari inchieste, che possono venir formolate nei termini seguenti: 1.° *Che cosa* sia il Primo antropologico; 2.° *Quale* mai esso sia. Queste due questioni sono sibbene fortemente tra loro vincolate perciò che riescon due parti integrali di uno stesso problema; pure ordin vuole che sian tenute con esattezza distinte, dappoichè mira l'una a significare la *quiddità* del Primo antropologico delineandone la tipica ed essenziale natura, lo che adempie col *definirlo;* ambisce l' altra di rinvenire una formola, in cui esso Primo comparisca rivestito, a così dire, di effettual sussistenza ed *attuato;* il che val quanto *enunciarlo.* E siccome tenterebbe ricerca di difficile ed incerto riescimento colui, che muovesse in traccia di tale oggetto, di cui non portasse da prima segnato in mente il tipo connotativo, così a fine che a noi non avvenga di cardinar la scienza antropologica in tal Primo, che non ne possedesse la ragion produttrice e la prima ed originaria efficienza, tenteremo per prima di *definire* esso Primo antropologico, e vedremo da poi di *enunciarlo* a guisa di formola.

A volere adunque procedere conforme richiedono ordine e chiarezza, viene per prima cosa il domandare che mai abbiasi ad intendere sotto la denominazione di Primo antropologico. Or se si pon mente, che il sovrano principio su cui si cardina una scienza quale che siasi, ha per proprio ed essenziale di contenere in sè la ragion d'essere della medesima, ne sarà lecito il dare per ora alla proposta dimanda questa primissima e vaga risposta: *Il Primo antropologico è tal degnità, che chiude in sè la ragion sufficiente e produttiva di tutta quant'è la scienza antropologica.* Definizione greggia ed incomposta la è questa, che perciò è bene si traduca in altra la qual dica lo stesso in guisa però più esplicita e più circoscritta. A tale uopo ci si vuole primamente avvertire che l'antropologia (e il somigliante di' pure di qual tu voglia peculiar disciplina) ha una materia tutta sua propria e determinata, rivestita d'una forma determinata

anch' essa è correspettiva: di che dirittamente si inferisce, che il Primo, di cui teniam qui discorso, forz' è che acchiuda in sè la ragione di tal materia e di tal forma, e di conseguente accoppii in sè materia e forma tali che siano come a dir la ragion sufficiente e generativa della materia e della forma, onde emerge la scienza antropologica. *Materia*, o contenuto, o fondo, che si voglia chiamare, dell' antropologia sono le cognizioni varie ed i concetti molteplici, di cui la si elementa, aventi per oggetto l' essere umano; *forma* poi chiamo quella guisa di essere, quell'aspetto o sembianza configurativa, di cui essi concetti riveste la mente allora che o li enuncia a sè stessa ne' suoi colloquii ideali, o li rivela altrui per via del linguaggio [1]: imperò essa forma si specifica in logica o concettuale, che sono i giudizii, ed in verbale, che sono le proposizioni. Materiale adunque e formale ad un tempo vuol essere il Primo antropologico a tal che sotto il primo riguardo generi di sè e spieghi quanti mai concetti compongono la materia dell' antropologia, e sotto il secondo aspetto contenga la ragion di tutti i giudizi, di tutte le proposizioni espressive di essi concetti. Per ultimo, se alle varie considerazioni raccolte fino a qui noi aggiungeremo quest'una, che la ragion genetica di tutti i concetti e di tutte le idee antropologiche è quel concetto sovrano e quell' Idea prima, da cui tutte le altre in qualche modo originano e dipendono, e che la ragion formativa di tutti i giudizi, di tutte le proposizioni antropologiche è quel giudizio supremo e quella proposizione primaria, a cui le altre tutte, nell' ambito dell' antropologia, s' informano, ci troverem condotti a questa seconda definizione più esplicita della prima: *Il Primo antropologico è tal degnità, che contiene il primo concetto antropologico espresso dalla prima proposizione antropologica; ossia è una proposizione, che esprime l' Idea-madre antropologica mediante un giudizio.* Nel sovrano *concetto* antropologico insiede la *materia* del Primo, che andiam rintracciando, e conseguentemente dell' antropologia, che tutta vi giace per entro quasi in germe vitale e capace

[1] Usasi pure designar sotto nome di *forma* quel logico legame che rende sistematicamente *uno il molteplice* delle cognizioni, di cui una scienza si elementa, le quali per contrapposto pigliano la denominazione di *materia*.

d'interminabile spiegamento: la *proposizione* poi e il *giudizio* con cui esso concetto vien formolato, riescono la *forma* del Primo antropologico e conseguentemente della scienza, che ne è originata, ond'è che il Primo antropologico si risolve in quel primo e fondamental pronunciato, con cui l'antropologia enuncia la prima e fondamental idea risguardante il proprio oggetto che è l'uomo.

Insorge qui una difficoltà, che va dissipata prima di procedere oltre. Si è conchiuso che il Primo antropologico è l'Idea-madre antropologica composta a guisa di un giudizio espresso da una proposizione. Ma ogni giudizio non importa esso sempre mai di sua natura una duplicità di idee insiem annodate? Or come (se così sta la cosa) può il Primo antropologico vestir forma di giudizio e tradursi in proposizione esso, che non due, non più idee contiene, sibbene una sola, quella vo' dire, che ha per suo termine ed oggetto correspondente l'essere umano? È questo uno di que' dubbii bennati, che, in sentenza dantesca, *nascono, a guisa di rampollo, a piè del vero*, e nati, svegliano nell'animo un acuto desiderio di sapere più oltre, conducendo bel bello la mente a fermare su più salda base le verità già scoperte e divinarne delle nuove; imperò siffatta difficoltà non che infermare o menar al nulla quanto abbiamo infino a qui fermato circa la quiddità del Primo antropologico, ne aprirà anzi la via a disegnarne per intiero la natura costitutiva e compiere di esso una nuova e terminativa definizione. Dico adunque, a dislegar la nostra mente dall'insorta dubitazione, che il giudizio, in cui abbiamo riposta la forma del Primo antropologico, è sì bene elementato di un solo concetto sostanziale, cioè della suprema idea relativa all'uomo, ma è da avvertire ad un tempo, che tal concetto si replica sopra di sè e duplicandosi si risolve in uno di que' giudizi, che nel linguaggio Kantiano piglian nome di analitici. Se non che un giudizio o proposizione che sorga da un'idea sostanzialmente unica, duplicata e replicantesi sopra di sè, veste la natura di una definizione (come ti è dato di sincerartene da questi ed altrettali esempi, *Dio è l'ente infinito; il triangolo è un poligono di tre lati*); dal che discende diritta quest'inferenza, che la proposizione, la quale esprime

mediante un giudizio il sovrano concetto antropologico, è una definizione, e che di conseguente il Primo antropologico, risguardato nella sua quiddità od essenza, si risolve nella definizione dell'oggetto, intorno a cui l'antropologia si travaglia, vo' dire dell' uomo. « L'essenza delle cose (scrive molto acconciamente a quest' uopo il Rosmini) è il principio dei « ragionamenti che si fanno intorno le cose. Di che, il principio di ciascuna scienza è la *definizione*, che esprime « l' idea essenziale della cosa intorno a cui la scienza si « aggira ». *Che cosa* è adunque il Primo antropologico? Ei pare, che dalle cose varie che siam venuti fin qui discorrendo per satisfare alla proposta dimanda, sorga questa final conclusione: *Il Primo antropologico è una proposizione definitiva, che esprime formolata in un giudicio la suprema idea rappresentativa dell' uomo.*

Or chi ben riguarda nella natura del Primo antropologico, quale l' abbiam qui definita, entrerà di leggieri in questa sentenza, che esso Primo, a voler adempiere per intiero il compito suo, uopo è che tramezzi acconciamente tra i due estremi del difetto e dell' eccesso, accoppiando in sè ad una somma semplicità estensiva la massima fecondità comprensiva [1]. Peccherebbe per difetto ove non contenesse in tutta la sua universalità e pienezza il concetto antropologico per guisa che alla sua comprensione sieno revocabili le nozioni tutte, che nell' uomo terminano e si sostanziano, e sotto la sua estensione si adunino senza eccezione di sorta tutti gli umani individui creati e creabili: fallirebbe invece per eccesso nel caso contrario. A scansare la pecca di difettoso è

[1] Quel che qui si afferma in ispeziale del Primo antropologico, va pure in generale inteso del Primo enciclopedico, il quale deve toccare l' ultimo dell' estensione e della comprensione nella cerchia interminata dello scibile. Ponete per caso un tal Primo scientifico sollevato sibbene alla più alta semplicità estensiva, ma spoglio di comprensione e vuoto di contenuto; e voi n' avrete tal razza di scienza, che per cagione di sua smodata semplicità e trasparenza soverchia se ne svaporerà lieve leve su per gli spazii immaginarii e sarà dannata ad immattire e consumarsi nella vana meditazione di un' idea unica, astratta e vuota, che, la si ripeta pur le migliaia di volte, non darà mai un briciol di sodo sapere: così la saviezza si risolverà in manìa, determinata per appunto dalla perenne ed esclusiva intuizione di una sola idea; e i cultori della scienza ci ricorderebbero que' Jogbi dell'India che stanno assorti nella sterile contemplazione di loro vana divinità ripetendo solo e sempre il misterioso vocabolo *Oum*. Sarebbe qui il caso del noto adagio: chi troppo vuole, nulla stringe.

necessità che e' si regga da sè non ammettendo precedenza veruna (e ciò, ben s'intende, nell'ambito dell'antropologia) e tocchi ad una la più alta semplicità e la più piena comprensione del concetto rappresentativo dell'uomo di guisa che tutta ne sgorghi e spontanea e perenne la scienza antropologica. E a non ruinare nel secondo degli accennati estremi, ch'è l'eccesso, debbe il Primo, di cui facciamo parola, starsi contento di enunciare sotto la forma più concisa e comprensiva gli essenziali dell'uomo, e non più, proferendo sotto guisa di definizione quanto si occulta in esso di primitivo e di originario, astrazion fatta dagli elementi secondarii e derivati; dappoichè la natura umana ne' suoi essenziali non muta mai e sta sempre sostanzialmente la medesima nella distesa dello spazio e nella sequenza de' tempi, laddove ne' suoi accidentali può di sè dire con Dante:

Trasmutabile son per tutte guise

(*Par.*, c. 5, *v.* 99).

Tanta adunque e si varia ha ad essere la virtuale fecondità del Primo antropologico da adunare *in sè* quanti mai concetti parziali entrano ad elementare la scienza antropologica, e tale la sua virtù estensiva da accogliere *sotto di sè* tutti gli umani individui, quale si voglia la plaga che abitano, e la forma civile che vestono, dall'irrigidito Lappone del polo all'ardente Beduin del deserto, dall'informe e disumanato Andamano all'aggraziato e colto abitatore d'Italia. Tali, secondo quel che io avviso, sono le condizioni a cui deve adempiere il principio genetico dell'antropologia a fine che degnamente risponda al suo ufficio.

Statuire in modo inconcusso quel Primo, su cui s'impianta l'antropologia, era questo il precipuo e diretto intendimento del presente dettato, a giungere il quale chiedeva ordine che, quasi a rispianarci la via e disciogherla dai dumi e dalle importune ceppaie che la ingombrano, facessimo capo dal definire il Primo antropologico rispondendo all'inchiesta *che cosa esso sia.* Ora il procedere natural del discorso ci mena diritto all' altro quesito che mira ad enunciare o formolar esso Primo, dicendo *qual sia.* Faticosa oltremodo e

della prima più malagevol d'assai è questa seconda parte del problema, che imprendiam qui a risolvere, dappoichè a ben definire nell'integrale e non mutevol sua natura l'umana sussistenza (nel che si sta per lo appunto il forte della presente questione) ei fa di mestieri di profondo acume per sceverar nettamente da essa ogni elemento, che umano non sia, e di criterio finissimo per ponderare su giusta lance i tanti e contrarii sistemi che corrono intorno alle attinenze dell'uomo colla realtà universa.

Tempo è adunque che per noi si tenti di sciogliere, se pur saremo da tanto, il forte nodo della questione, non senza aver prima ricordato (che non fia inutile il ripeterlo) qui starsi appunto il nerbo del problema: *Rinvenire una formola, che in sè attui l'essenza tipica del Primo antropologico e ne adempia le condizioni prescritte.* Or qual *debba* essere siffatta formola di cui muoviamo in traccia, ognuno dalle cose superiormente discorse il può di per sè agevolmente divinare: essa ha da contenere espressa, sotto forma di proposizione definitiva, de' concetti antropologici il supremo e per rispetto alla estensione e per riguardo alla comprensione. *Definir l'uomo;* ecco qui tutta la nostra questione ridotta, a dirla coi matematici, a minimi termini; posciachè ove ne venga fatto di ritrovare de' concetti antropologici il massimo e per estensione e per comprensione, noi in allora col pur formolarlo in una definizione avremo bell' ed enunciato il Primo antropologico, che abbiamo appunto riposto in *una proposizione definitiva, che esprime formolata in un giudicio la suprema idea rappresentativa dell'uomo.*

Importa qui assai il fare una grave avvertenza per ovviare a talune difficoltà che potrebbero insorgere ad inforsare il buon successo del presente ragionamento. Varie guise di definizioni divisano i logici a seconda del vario fine per cui s'instituiscono e del quanto di malagevolezza che tal fiata si incontra nel definire certi determinati oggetti. Il Rosmini, ad esempio, pone nella sua logica quattro differenti classi di definizioni reali, che ei denomina *essenziali*, *proprie*, *indicative* e *descrittive*, secondochè esprimono *l'essenza* della cosa, od enunciano quel che essa ha di *proprio* e caratteristico, o la determinano per mezzo di alcune sue

relazioni distintive, ovvero la spiegano toccando delle sue qualità più di quel che faccia mestieri per distinguerla da ogni altra. Or se di definizioni si danno più specie e se per conseguente un oggetto medesimo ammette un gran numero di definizioni e tutte vere, sebbene più o meno perfette ed analizzate, si domanda: è egli in nostro arbitrio, imprendendo qui a definire l'oggetto dell'antropologia, cioè l'uomo, il proferire di esso una definizione di quella qualechesiasi guisa a noi piaccia? Rispondo che no per la ragione che la definizione dell'uomo, da cui, come da Primo antropologico, vogliamo iniziata ed originata la scienza nostra, vuol essere di tal foggia da contenere sotto la forma più sintetica e comprensiva il supremo concetto antropologico, da cui come da loro germe si disviluppano per logica necessità tutti gli altri, che hanno l'uomo per obbietto. Ora a tanto ufficio non risponderebbe del sicuro una definizine dell'uomo, che appartenesse al novero delle proprie quali le intende il Rosmini, ad esempio questa: *l'uomo è un animale che parla:* nè anche varrebbe una definizione indicativa, qual sarebbe la seguente: *l'uomo è un essere che tramezza fra l'angelo ed il bruto:* e il simile si dica di una definizione descrittiva, quale ad esempio ce la diede Cicerone là dove scrisse dell'uomo *animal providum, sagax, memor, plenum rationis atque consilii.* Imperò tutte queste guise di definizioni vanno dalla presente rassegna eliminate, non già perchè erronee e fallaci, ma perchè insufficienti e disacconce all'uopo; solo quindi rimane di far luogo ad una definizione *essenziale* dell'uomo, siccome quella che non si sta paga di enunciare di lui una proprietà connotativa qualechesiasi, fosse pur accessoria, ma guardando nel bel mezzo della natura umana ne coglie gli essenziali e ce li dà sintetizzati quanto si possa il più nel supremo ed integrale concetto antropologico.

Che cosa è l'uomo? Il rispondere a siffatta domanda, che pure è tutto il compito dell'antropologia, pare a prima giunta la più facil cosa del mondo, e parecchi ti verrà fatto di incontrare, che, senza pensar più che tanto, ti sanno sciorinar lì su due piedi una definizione dell'uomo: sta però a vedere se la sia di tale portata da reggere alla severa disamina della critica e (quel che è più) conchiudere nella sua fecon-

dità comprensiva l'antropologia universa. Fatto sta che il proferire una definizione dell'uomo tal che risponda all'ufficio protologico a cui qui la deputiamo, non è, o almeno per me non la trovo impresa da pigliare a gabbo, come fanno certuni; posciachè quale mai ragion spiegativa si potrebbe allegare de' tanti abbagli presi dai filosofi intorno la natura umana, e di sì discordi e fallaci sistemi, che funestano le antropologiche discipline, se a tutte menti pur incolte e rozze splendesse evidente il supremo e definitivo concetto dell'uomo e riescisse agevol cotanto il tradurlo formolato nell'esterno linguaggio? Nella vetusta dottrina Egizia l'uomo si aveva per un mistero; era l'indicifrabil enigma proposto dalla favolosa sfinge a' poveri viaggiatori [1]. Non io per certo procederò tant'oltre da denominare con Pascal l'uomo un impenetrabil mistero; chè in tal caso l'antropologia sarebbe ita dacchè fosse forza abbandonare per disperata ed impossibile l'impresa di rinvenire quel Primo, su cui essa si fondamenta. La soluzione del proposto quesito importa, non è a negarsi, malagevolezza estrema, non però insuperabile; onde a me pare più prudente partito l'imprendere, sebbene con animo riguardoso e circospetto, una definizione essenziale dell'uomo, indagando anzi tutto l'origine de' falsi sistemi antropologici, perchè a noi non incontri di rinnovarli sotto altre forme e di fondamentar sull'arena.

La fonte precipua da cui fluirono non pochi erronei pen-

[1] L'Edipo di Tebe aprì l'enigma della sfinge, sollevando il velo in cui l'uomo veniva occultato col rivelare in lui quel misterioso che al mattino cammina con quattro gambe, a mezzogiorno con due, alla sera con tre. Così l'umano, mentre per gli Egizi era un inesplicabil problema, trovava la sua più splendida manifestazione in Grecia, dove tutto s'informa all'apollineo *nosce te ipsum* inscritto nel tempio di Delfo, dove tutto, e scienze, e lettere, ed arti e religione veston le forme del bello umano e sono guise diverse di antropomorfismo sollevato alla sua più sublime manifestazione. Avverte l'Hegel nella sua *Filosofia della storia* compilata dal Gans, che « con questa massima *conosci te stesso* non s' intende « già la cognizione delle particolarità individuali, delle proprie debolezze, dei « propri difetti; non è l'uomo particolare, che deve conoscere le sue particola« rità; ma l'uomo in genere deve conoscere sè stesso ». Lo che denota, che nello spirito greco l'umano non avea tocco per anco il suo pieno sviluppo, venendo esso contemplato sol nella sua forma generica ed universale, non già in quello stampo caratteristico e peculiare, che riveste ne' singoli individui: il tento Socrate cardinando la scienza sull'apollineo *nosce te ispum;* ma solo il Cristianesimo valse a tanto, facendo ad ognuno precetto di meditare in sè non il solo uom cosmico, ma l'uomo quale apparisce individuato nella coscienza del *proprio io* per adempierne i difetti e conformarlo a quel tipo di Perfezione che è il Padre Celeste.

samenti intorno alla natura umana venne giustamente, secondo quel che io avviso, divinata ed acconciamente designata da quell'acuto ingegno di Antonio Rosmini, per cui opera prosperaron cotanto e pigliarono sì gran campo a' tempi nostri le antropologiche discipline. Nell'*Introduzione*, ragionando egli del *come si possano condurre gli studi della filosofia*, « Egli è evidente, scrive, che se non si premette la « teoria dell'Essere universale, non si può parlare con si« curezza di nessun essere particolare; e che perciò non si « può neppur conoscere l'uomo, poichè anch'egli non è più « di un essere particolare. E in vero, chi sottilmente con« sidera, vedrà che i principali e più perniciosi errori presi « da' filosofi intorno all'umana natura, ebbero origine dal « non aver essi considerata prima nell'uomo la natura del« l'Essere universale. Perocchè di qui avvenne che non co« nobbero il rapporto che ha l'uomo con l'Essere; di che « il collocarono in posto non suo; come segnatamente ac« cadde a coloro che fecero dell'uomo il centro dell'universo. « Con che introdussero nella filosofia teoretica il Panteismo « e l'Ateismo, e nella pratica il Filantropismo e l'Epicureis« mo. » Il perchè io avviso, che a fermare gli elementi costitutivi dell'uomo in una definizione essenziale lontana dai falsi conseguenti, che andiam lamentando, sia spediente l'assegnare per prima all'uomo il posto preciso, che gli si spetta nel gran sistema della realtà universa, sincerando la sua natura da ogni elemento a lei stranio ed impertinente col segnar nettamente le attinenze, che l'uomo collegano cogli esseri cosmici: senza del che riescirebbe vana intrapresa il dare cominciamento fermo all'antropologia [1], e statuire ve-

[1] Condizione indeclinabile all'esordire di una scienza qualunque è questa; che lo spirito umano sceveri e sinceri l'idea dell'oggetto, su cui essa si travaglia, dalle altre tutte con cui si sta implicata e commista.

E siccome a voler distinguere un oggetto fa di mestieri definirlo (giacchè la definizione ha appunto per ufficio di spiegar la natura di un oggetto per guisa da *distinguerlo* da ogni altro), così s'impara il perchè ogni scienza debba esordire dalla definizione del proprio oggetto. Ogni scienza adunque nasce e sorge allora solo che la mente ha definito l'oggetto, su cui essa si travaglia, distinguendo per tal modo da tutte le altre l'idea genetica sicchè pigli davanti al pensiero una sua propria ed individua esistenza. E qui abbiamo, per dirlo di passaggio, consonanti in loro origine il mondo logico o ideale col mondo ontologico o reale; giacchè siccome il Cosmo uscì fuori dal caos allorachè lo spirito ordinatore individuò e vestì di forme peculiari gli esseri che vi giacevan confusi, così il mondo logico

racemente la quiddità dell'uomo. A chi opponesse, non esser possibile il determinare i rapporti dell'uomo coll'universo se per prima non si conosce l'uomo in sè stesso e non se ne comprende la intrinseca e costitutiva natura, attesochè una relazione qualunque a voler essere intesa importa che si preconoscano in sè i termini, fra cui intercede, avrei a rispondere, che a fermare le relazioni dell'uomo colla rimanente realtà torna sibbene necessario si abbia già in mente una tal quale idea dell'uomo in sè, ma che a tal uopo è sufficiente il concetto comune o volgare della natura umana, il quale ci può servire di regolo per distinguerla e sceverarla da tutto che umano non sia. A volere adunque procedere conforme ne consiglia l'economia della presente dissertazione noi ci faremo primamente a sceverare l'idea dell'uomo da quelle di Dio e del mondo, che sono le tre supreme idee ontologiche rappresentative della realtà universa, toccando ad un tempo per quanto il consente l'argomento, del nesso tra le grandi scienze ontologiche, che da esse idee originano; secondamente indagheremo i rapporti dell'uomo colla realtà universa, ponderando le principali ipotesi escogitabili su questo punto, da ultimo ne rileveremo una definizione dell'uomo, che sia come a dire il contenuto del Primo antropologico. Esordiamo dal primo di questi tre assunti.

Tre sono i termini, in cui si specifica e si sostantiva tutta la realtà, quanta può cadere sotto l'umana apprensiva, e sono Dio, l'uomo, il mondo. A questi tre massimi termini costituenti il mondo della realità fan rispondenza nel mondo dello scibile tre grandi idee ontologiche, le quali ammaniscono, in sentenza di Bacone, il triplice oggetto, su cui la filosofia universa si travaglia e che fondamentano, nella dottrina Kantiana, la facoltà della ragione: esse sono l'idea teologica, l'idea antropologica (che però nel linguag-

pigliò nelle singole scienze un'individua e formosa esistenza da che la mente introdusse l'ordine nel caos ideale definendo e contornando i singoli concetti che vi stanno frammisti. Su questo principio distintivo riposa tutta la dialettica e divina ed umana; e profonda assai sebbene non del tutto inappuntabile m'è sempre paruta quella sentenza del Rosmini, che si legge in quel suo mirabilissimo dialogo intorno ai possibili verso il fine del *Rinnovamento*, la quale pronuncia che Iddio crea i finiti pur col *distinguere* nel suo Logos que' possibili, che egli preordinò di chiamare all'esistenza, dagli altri tutti, che volle lasciare nel nulla.

gio Kantiano piglia più propriamente la denominazione di idea psicologica) e l'idea cosmologica. Da queste tre idee, come da loro sorgiva, rampollano tre amplissime scienze ontologiche, vo' dire la Teologia, l'Antropologia e la Cosmologia, che sono, al vedere di molti filosofi, i tre rami precipui, in cui si specifica la Metafisica. Se non che nel primordiale sviluppo del pensiero religioso e filosofico dell'umanità le grandi idee, di cui discorriamo, giacquero gran tempo insieme avviluppate e confuse, e quando l'analisi riflessiva giunse a sceverarle e rivestirle di una forma peculiare e determinativa, la distinzione introdotta non fu sempre mantenuta così schietta e genuina che l'una non trasmodasse di quando in quando tirannica sull'altra: lo che nocque alle sorti delle scienze ontologiche correspondenti, e fu cagione per cui esse si esplicassero faticosamente dalle loro idee genetiche, e lente e mal ferme procedessero nel loro cammino, e tardi ritrovassero una forma definitiva, in cui si adagiassero, e trovatala, non sempre vi si mantenessero, mischiando i loro elementi ed usurpando l'una dell'altra i confini non ben lineati.

La storia ne apprende, come nel giovane pensiero religioso dei popoli le due idee di Dio e del mondo erano insieme commiste, onde la Cosmogonia e la Teogonia tornavano ad un medesimo, e (per citare qui un pronunciato di Isidoro di Siviglia) i Teologi pagani erano gli stessi che i fisici. Siffatta miscela dell'elemento cosmico col divino riscontrasi poeticamente ritratta in Esiodo, il cui sistema teogonico è per appunto fondamentato sui fenomeni della natura. Nella sua teogonia l'origin del mondo e la generazion degli Dei camminano parallele e sostanzialmente identiche, essendo questa una poetica e fantastica espressione di quella: gli Dei vi appariscono una seguenza di trasformazioni mondiali; essi sorgono l'un dopo l'altro a mano a mano che la natura va assumendo forme diverse e va esplicandosi dal caos per accostarsi al cosmo: così il Caosse, l'Erebo, l'Amore ed altrettali Numi son tutte guise che la natura assume nel suo sviluppamento, personificate e divinizzate.

Per tal guisa la natura venne divinizzata; il naturalismo

nella storia dell' antico paganesimo apparisce per la prima guisa di religione, che foggiò a sè stessa l' umanità decaduta; e là nel vetusto Oriente, dove la natura co' suoi giganteschi fenomeni, colla smisurata mole de' suoi inaccessibili monti, coll' interminata distesa de' deserti e del suo cielo solleva lo spirito alla misteriosa intuizione dell'infinito, là per appunto il naturalismo rinvenne una sede acconcia e ve la serbò lungamente, assumendo forme diverse a seconda de' varii caratteri dei popoli, che la professarono, quali sono a mo' d' esempio la zoolatria presso gli Egizii, l' astrolatria presso i Caldei e la pirolatria presso i Parsi. Ma quando il giovin pensiero dei popoli cominciò a disciogliersi dai lacci della fantasia prepotente assai ne' fanciulli del pari che nelle nazioni ancora bambine, e tanto crebbe in forze da staccarsi dal mondo esteriore, in cui erasi infino allora agitato senza coscienza di sè, per ripiegarsi sopra sè medesimo, allora si cercò nel mondo dell' umanità quel Dio, che prima si era creduto di aver ritrovato nel mondo della natura: allora dal naturalismo si fece trapasso all' antropomorfismo, che fu la seconda guisa della religion gentilesca, e come quello s' impiantò, quasi in suo proprio terreno, nel sublime Oriente, così questo doveva essere il culto proprio della bella Grecia, che nell' umana sostanza ravvisava sussistente l' ideale dell' arte e delineata l' impronta del mondo e di Dio. Così mentre l' idea cosmologica e l' antropologica s' eran di già districate dal caos mentale, non per anco l' idea teologica, era stata fermata nella sua effettual sussistenza: il pensiero già aveva avvertito i rigagnoli della vita universale, ma non ancor divinata la misteriosa sorgente da cui rampolla.

Parallelo e consonante al movimento del pensiero religioso dell' umanità fu il procedere del pensiero filosofico nello sviluppo scientifico delle idee ontologiche, di cui discorriamo. Di vero il mondo fu de' tre termini ontologici il primo, che a sè rivolse lo speculare del pensiero filosofico, il quale si pose da poi a contemplare l' uomo per quietare da ultimo il suo movimento in Dio, sostegno e ragione ultima di quanto sussiste. Chiunque infatti abbia per poco attinto alla storia filosofica della Grecia (ed alla Grecia sola stringo qui

a mo' d' esempio il mio dire, perchè in essa sola effettuossi tanto movimento filosofico, quanto non se ne spiegò in tutte le nazioni del mondo antico) vi trova che la dottrina Jonica, la quale segna appunto i primordii del greco filosofare, era, risguardata nella sua indole costitutiva, pressochè esclusivamente una filosofia della natura [1], tutta intenta a scrutare il problema del Primo cosmico, da cui, come da proprio germe, esplicossi la sensibil natura, ed a rinvenire in esso la ragion genetica e formativa di tutti i trasmutamenti mondiali. Così al naturalismo, che fu il primo portato del pensiero religioso, fa qui rispondenza il cosmologismo, che segna nella storia il primo periodo dello sviluppo del pensiero filosofico, e come al naturalismo successe nell' ordine religioso l' antropomorfismo, così al cosmologismo tenne dietro l' antropologismo. Questo trapasso venne compiuto da Socrate, il quale elevando a scientifica dignità l' apollineo *nosce te ipsum* ricondusse il pensiero umano dallo spettacolo delle cose esteriori alla riflessiva consapevolezza di sè medesimo e richiamò così, al dire di Cicerone, la filosofia dal cielo ad abitar fra i mortali; onde, se l'antico Jonismo era una filosofia sebbene incompleta della natura, il Socratismo fu una filosofia dell' uomo risguardato segnatamente nella sua forma etica. Così le idee del mondo e dell' uomo avevano di già segnata la propria orma nell'orbe enciclopedico, quando Iddio non vi aveva ancor fatta la sua maestosa apparizione, standosi tuttora celato nei penetrali delle religiose credenze e nell' inconscia intuizione del senso

[1] Posto che per filosofia della natura abbiasi ad intendere quella scienza filosofica, che ha per proprio di scoprire le ragioni ultime del mondo rintracciandole nei rapporti che lo collegano coll'ente Assoluto, mal si potrebbe, senza offendere il rigore scientifico e la proprietà del parlare, dar nome di filosofia della natura all'antico Jonismo. Imperocchè i più remoti Jonici anzichè contemplar la sensibil natura nei rapporti che la collegano con Dio, lasciarono in disparte il secondo di questi due termini e pigliarono esclusivamente ad oggetto di loro indagini il primo, collocando il Primo cosmico non già fuori del mondo, in Dio creatore, ma nella natura medesima riguardata nel germe iniziale da cui esplicossi, e nella sua forma primitiva, essenziale ed indeperibile; « ond'è che la loro « dottrina (avverte giustamente il Bertini) fu piuttosto una fisica nel senso stretto « e moderno della parola, che non una filosofia ». Gran campo pigliò ai tempi nostri presso i pensatori della Germania la filosofia della natura; ma se quella degli antichi Jonici peccava per difetto, essendochè straniava di troppo la natura dal suo autore, quella per l'opposto de' moderni metafisici tedeschi è viziata per eccesso, raccostando il mondo a Dio a segno da confonderlo con esso e tenerlo per una mera sua emanazione.

comune. Ben lo aveva di già fra i Jonici Anassagora come salutato da lunge in quel suo νοῦς ordinatore della materia ed immateriale egli stesso, e Socrate ne aveva presentita tutta la sublimità e grandezza nei suoi etici filosofemi; ma all' Omero de' filosofi, Platone, era serbata l' altissima gloria di far discendere la Divinità nel mondo dello scibile, ritraendo in carte veramente divine le divine fattezze dell' Ente e poeticandolo coi più splendidi colori dell' arte qual causa esemplare e supremo artefice, il quale

« Quanto per mente o per occhio si gira
« Con tant' ordine fe' ch' esser non puote
« Senza gustar di lui chi ciò rimira » ,

come cantò Dante del Dio uno e trino là nel Canto decimo del Paradiso.

Siffatto è, a quanto ne dice la storia, l' ordine, conforme al quale si vennero esplicando dal loro germe e sceverando l' uno dall' altro i tre supremi concetti ontologici nel pensiero religioso e filosofico dell' umanità. Proseguire più oltre il parallelo fra le tre scienze, di cui si elementa l'ontologia, e discorrerne più distesamente le mutue attinenze, non mi par qui luogo da ciò, e fia meglio e più acconcio il farlo dopo che avremo fermate le colleganze dell' uomo colla realtà universa e segnato il punto che gli spetta nella gran cerchia dell' essere. Sol debbo qui far luogo ancora ad una considerazione storica che non mi pare aliena dal nostro proposito. Chi svolge con animo fermo ed attento la storia della filosofia, questo vi ritrova, che la scienza dell' uomo era in troppo gran porzione ignota agli antichi mentre presso i moderni crebbe siffattamente e pigliò sì ampia distesa da attrarre nella sua orbita pressochè l' intera filosofia e parere tutta intenta a satisfare a quel precetto, che si legge in Persio:

« . . . . Quem te Deus esse
« Jussit, et humana qua parte locatus es in re
« Edisco . . . . »

Nella scienza antica l' oggetto predomina sul soggetto, l' uomo contempla sè stesso assai meno che il mondo e Dio:

nella moderna per lo contrario l' io la vince d' assai sul non io: l' umano soggetto campeggia nel gran quadro della realtà universa; l' uomo vi è accuratamente scandagliato nelle singole sue potenze (psicologia), nel suo organismo vivente (fisiologia), nelle sue forme individue e sociali, nel suo sviluppamento psicologico e storico (pedagogia e filosofia della storia) segnatamente poi ne' fenomeni e nel principio costitutivo della sua vita mentale, per cui la teorica della cognizione tiene sì vasto campo nella filosofia moderna, come ce ne chiarisce l' opera del *Metodo* di Cartesio, il trattato di Malebranche *Sulla ricerca della verità*, i *Saggi sull' intelletto umano* di Locke, di Leibnitz, di Hume, il *Nuovo saggio sull' origine dell' idee* di Rosmini, la *Critica della ragion pura* di Kant, la *Dottrina della scienza* di Fichte, il *Sistema dell' Idealismo trascendentale* di Schelling, la *Scienza della logica* di Hegel.

Così crebbe e progredì in sua via la scienza dell' uomo finchè giunta in mano ai grandi ma intemperanti pensatori della Germania dilatossi più oltre assai che alla sua natura si convenisse, e fatta sdegnosa dei propri naturali confini trascorse fuor della sua orbita, soggiogò la teologia e la cosmologia e si rese tributarie e vassalle le scienze tutte filosofiche, concentrando nel soggetto e da esso traendo la realtà universa. Non mai l' io umano erasi fatto ardito di sublimarsi tant' altro: spogliato a poco a poco di ogni personalità e concretezza, e sciolto dai limiti suoi essenziali di finitudine e di contingenza, eccolo sollevarsi sotto l' aerea forma di una vaniente astrazione alla disperata impresa di creare i mondi indefiniti dello scibile e del reale, e colla sua Logica trascendente struggere le credenze dell'umanità insieme coi pronunciati più evidenti del senso comune, e piantare l'orribil suo trono sulle desolate ruine dello spento universo

Assegnare all' uomo il posto che gli si spetta nel gran sistema dell'universo, riesce ad un fermare schiette e genuine le attinenze che esso uomo collegano colla realtà universa. Ora a chi si fa a meditare intentamente il problema intorno al rapporto dell'uomo coll'universo, occorrono, secondochè io avviso, tre sole soluzioni possibili, e sono questesse: 1.°

confondere l'uomo col rimanente della realità effettiva; 2.° *separarnelo;* 3.° *unirlo* alla medesima senza confonderlo, *distinguernelo* senza separarlo. Sorgono di quinci tre grandi classi di sistemi antropologici corrispondenti, la cui veracità allora solo potrà apparire, quando avrem sottoposto a disamina il più che è possibile severa ed accurata ognuna delle tre differenti soluzioni, che può ricevere il proposto problema, per sincerarne la vera e sussistente. Piglieremo or dunque a disaminar primamente quel presupposto, che confonde l'uomo cogli altri due termini della realtà universale, indagheremo secondariamente quell'altro, che pecca dell'estremo opposto; e se giunti al termine del nostro investigare avrem per conchiuso la vanezza e l' insussistenza di queste due ipotesi, allora ci terremo saldi alla terza soluzione, siccome alla sola accettabile, la quale informandosi al sovrano principio della Dialettica tien l'uomo unito sibbene con l'universo, pur tuttavia da questesso distinto, armonizzando così bellamente fra i due estremi della Sofistica che a vece di unire confonde, e separa là dove sol farebbe d'uopo distinguere.

Conforme all'ordine, in cui abbiamo or ora annoverate le tre precipue soluzioni del proposto problema, viene per prima quella, che pronuncia, elementarsi l'uomo di que'medesimi essenziali, che naturano e sostantivano gli altri esseri sussistenti, e che la si potrebbe perciò stringere in questa formola: *l'io ed il non-io sono identici* (intendendosi sotto il vocabolo *io* l'umano soggetto, e raccogliendo sotto la denominazione di *non-io* gli altri due termini ontologici, che sono il mondo e Dio). Or come siffatta confusione dell'io umano col non-io può essere differentemente divisata, di quinci la dottrina antropologica, che ne origina, può pigliar forme diverse a seconda della varia natura dei termini ontologici, con cui viene l'essere umano confuso. Se l'uomo si identifica col mondo, si ha l'antropocosmismo; se lo si immedesima con Dio, ne sorge l'antropoteismo, se lo si accomuna con Dio e col mondo ad un tempo, vo'dire con tutta la realtà, ne emerge l'umanismo ontologico, il quale pronuncia che l'uomo è tutto. Facciamoci or senza più a ponderare il più accuratamente che per noi fia possibile ognuno di questi tre sistemi antropologici della prima classe, che sebbene

si dispaiano l'uno dall'altro nella forma, pur sostanzialmente si accomunano nell'identificare che fanno l'io umano col non-io ontologico.

Medesimar l'uomo col mondo, è questo il proprio dell'antropocosmismo, a detta del quale l'essere umano è una forma, aggraziata pur quanto si voglia, della sensibil natura e nulla più, sostanziandosi degli essenziali medesimi, di cui questa si elementa. Quivi impertanto l'idea dell'uomo apparisce come un consettario dell'idea del mondo: quella è in questa comprensivamente acchiusa come conseguenza in suo principio e ne debb'essere logicamente disvolta perchè fuor di sè esplichi e produca la scienza antropologica; ond'è che il problema del Primo antropologico verrebbe qui enunciato colla formola seguente: *Dato il concetto cosmologico, concretare e scientificare sovr'esso il concetto antropologico.* Nuovo, che io mi sappia, è il vocabolo di antropocosmismo, che qui io scrivo; ma vecchia, e pur a' dì nostri non del tutto dismessa, è l'ignobil dottrina, che da essa voce vien denotata, ed i ben grossi volumi accadrebbe di trascrivere a chi volesse dire di tutti i pensatori, che l'uomo animalizzarono o materializzarono, dagli antichi seguaci di Epicuro (e forse più su),

« Che l'anima col corpo morta fanno »

fino ai recenti materialisti Roberto Hook, Cabanis, Broussais ed altrettali, che fan del cerebro un fine ed industre secretor del pensiero e delle idee. Qui ne toccheremo solo quel tanto che è richiesto dall'economia del discorso e consentito dall'indole del presente scritto.

Alcuni più ingegnosi che sodi pensatori, presi all'apparisscenza de' tanti trasmutamenti mondiali ed oltre al conveniente allargando la portata dell'intimo e reciproco operare delle materiate sostanze, immaginarono un germe, che uscendo a sempre nuove e più perfette manifestazioni di vita e progressivamente trasmutando forma ed essenza, trapassò dalla morta all'organata materia, poi da questa all'animale, e tanto alto sollevossi nella serie ascendente di sue sostanziali metamorfosi, che *factus est homo in animam viventem.* Lamarck

non discese sì basso, fino a questa specie di nuovo cosmogonico, che nelle sue mute vince d'assai il Proteo della favola: egli esordisce dalla scimia e ce la dà issofatto trasmutata in uomo. Il come di sì strana metamorfosi ce lo racconta egli stesso nella sua *Philosophie zoologique*, dove chiamando in suo aiuto l'anatomia e la fisiologia e comparando la scimia col feto umano nelle varie sue fasi, ce la mostra progrediente nel suo perfezionamento; fino a che l'urangutang smesso il vezzo di rampicarsi apprese a camminar su due zampe, le deretane bel bello si trasmutarono in piedi, in mani le anteriori; il muso non più avvezzo a coglier frutta ed a combattere se gli accortò; al ringhio successe il sorriso, ed eccolo fatto uomo. Dante anch'esso gli uomini converse in serpi ed i serpi rimutò in uomini; ma a poeta è fatta potestà di lavorare di fantasia, e il trasnaturamento, che rende così orrendamente sublime il Canto ventesimoquinto dell'Inferno, rimarrà mai sempre una delle più stupende creazioni di quel genio divino, mentre il pronunciare da senno, che la scimia s'è fatta uomo, suona pur male in bocca ad un Lamarck, che vuol fare del sodo pensatore e dello *spirito forte*, e che inscrive in fronte al suo libro il severo titolo di *Philosophie*. No, la grave, l'aggiustata filosofia non si lascia prendere al vaneggiare della fantasia: è legge ontologica universale, che le specie perdurino inconfusibili, che le essenze stiano immutabili pur frammezzo al perpetuo fluttuar delle forme: la natura chiuse quasi a dire in impermeabil segreta l'elemento specificatore delle individue sussistenze perchè perdurasse identico sempre a sè ed inadulterabile dal connubio di straniera essenza; il trasnaturamento delle sostanze finite è quindi illogico ed ineffettuabile, non potendo capire nella natura elementar delle cose: la pietra (è dogma del senso comune) non diventerà mai pianta, nè la pianta bruto, nè il bruto uomo. Oltrechè è pronunciato fermo ed incontrovertibile delle scienze naturali, che i tipi primordiali delle singole specie di esseri cosmici sono e si mantennero mai sempre immutabili ed inconfusibili dalla creazione del mondo fino a noi: nell'indefinita sequela dei secoli e nell'interminata distesa degli spazi i vegetanti ognuno nella propria specie si disvolsero da altri vegetanti che na-

tura pose a tipi primordiali; gli animali originarono da altri animali, gli uomini germinarono da un uomo tipico primitivo: il simile sempre provenne dal simile, nè mai sostanza creata si fece ardita di violar quei confini, che dividono i regni della natura, per mescersi in mostruoso connubio con altre sostanze. Questa dottrina, che andiam confutando, presuppone, giusta i placiti dell'emanatismo, un unico germe, che differentemente si specifica e si sostantiva nelle varie sussistenze della natura, ed è basata sulla legge di continuità, giusta la quale vi correrebbe una non interrotta gradazione dal minerale infino all'uomo, per guisa che il più perfetto organismo sarebbe l'organismo medesimo primordiale sollevato alla sua più compiuta attualità [1].

Nella schiera degli antropocosmisti va pure rassegnato l'autore della celebrata opera *Idee per servire alla storia dell'umanità*, Herder, che pone l'uomo siccome necessario risultato delle leggi fisiche organizzatrici dell'universo, e dietro le tracce di Elvezio deriva ogni forma e guisa di umanità dai fisici rapporti dell'uomo colla natura, mostrandosi in ciò infelice alunno della scuola sensistica di Locke e di Condillac. Egli pronuncia anzi tutto darsi una gran forza organica universale, che variamente si atteggia e si configura ne'varii esseri cosmici individui, i quali tutti di essa si elementano, identici nella sostanza e nel contenuto, diversi solo nella forma e nell'organismo. L'uomo è pur esso un frammento della gran forza organizzatrice dell'universo: l'umana natura è adunque, quanto al fondo, consostanziale a quella dei bruti, dei vegetanti e dei minerali; il principio che la specifica e la diversa dagli altri esseri cosmici sta tutto riposto nella forma peculiare dell'umano organamento, e questa è la retta e vertical positura del corpo. In tal positura pone Herder il distintivo dell'uomo, la ragione di sua superiorità sugli altri animali, l'origine effettiva di tutte forme dell'umanità, la causa generativa di tutto suo perfezionamento. Posciachè da questa posizione del corpo umano retta e verticale, da questa sua attitudine a camminare diritta-

[1] Vedasi il Willm *Histoire de la philosophie allemande* dove riassume la filosofia di Schelling nella sua prima forma.

mente conseguono come spontanei effetti la forma del cervello (indi il pensiero), e degli organi (la favella); il libero uso delle mani, le idee morali su cui si cardina e si sostenta ogni civile consozio: così l'idea del giusto e del retto s'ingenera in noi dall'osservar che facciamo la diritta e verticale attitudin del corpo, e l'aggiustatezza e convenienza di sue proporzioni, come dalla maggior esposizione che di alcune parti produce quell'attitudin del corpo sorge l'idea ed il sentimento del pudore. Quindi ancora le due sostanze, onde l'umano composto si elementa, vo'dire l'anima ed il corpo, sono agli occhi del nostro filosofo distinte sibbene ma analoghe e consostanziali: l'anima partecipa della natura del corpo, chè altramente rimarrebbe inesplicabile l'incessante fenomeno del loro operoso commercio. Concorde a siffatti principii avrebbe l'Herder dovuto chiudere nel sepolcro il cielo dell'umana esistenza e serrare all'io le porte dell'immortalità; ma amò meglio essere infedele alla Logica anzichè gittar nell'abisso, che si era scavato dinanzi, gli immortali destini degli spiriti egli che il sensismo portava nella testa non già nel cuore, egli che chiudeva in petto un'anima ben più nobilmente temprata che non quella di Lamarck, calda di generose aspirazioni pel sublime avvenire dell'umanità! A salvare dal rigido giudicato della Logica le nobili ispirazioni del suo animo, altro scampo non gli era aperto se non quest'uno, di dipartirsi da quel suo principio ontologico, che faceva dell'uomo un lavoro, per quantunque elegante ed ammirando delle leggi fisiche organatrici dell'universo.

Or l'uomo messo alla paro collo stupido bruto e coll'inanimato vegetante vi è egli ben adagiato conforme ai disegni della creatrice natura? L'antropocosmico è il più grossolano insulto alla dignità dell'umano lignaggio; desso genera l'eudemonismo nella morale, il sensismo e conseguentemente lo scetticismo in gnoseologia, il materialismo in psicologia, l'utilitarismo ed il dispotismo in politica, il sensualismo in letteratura e nelle arti; desso prostituisce e deturpa nel fango della materia que' grandi, que' sacrosanti principii di verità, di virtù e di giustizia, su cui riposano i sublimi, immortali destini dell'umanità; desso condanna l'uomo a viver quag-

giù l'ignobil vita del bruto ed a morir della morte del medesimo bruto. E « porterebbe in tal caso la pena di esser « un uomo? » [1].

Tre sono, giova ridirlo, i massimi termini ontologici, il mondo, l'uomo, Iddio. L'antropocosmismo mesce l'uomo col mondo, deprimendolo bassamente; l'antropoteismo per contro lo immedesima con Dio, esaltandolo smodatamente. Muovendo dal presupposto che l'uomo sia emanazione di Dio, l'antropoteismo si studia di derivare il Primo antropologico dall'idea di Dio comprensivamente risguardata e dà formolato nei seguenti termini il problema: dato il concetto teologico, scientificare sulla comprension del medesimo il concetto antropologico.

L'origine prima dell'antropoteismo si cela nella storia biblica del fallo dell'*uomo* primo, che tentò farsi *Dio*, fallo che doveva poi essere riparato dal Redentore, cioè da un *Dio* fatto *uomo*. Mosè, l'inspirato d'Iddio, aveva rivelato all'uomo la sua origin dall' alto; ma pur mentre lo diceva plasmato *ad immagine e somiglianza* d'Iddio, interponeva tra l'uno e l'altro l'immensa distanza che corre dal nulla alla sussistenza, ponendolo da Dio *creato*, non già *fatto di Dio*. Se non che smarrito nella mente dell'umanità gentilesca il principio ctisologico, fu con esso smarrita la genuina significanza del biblico *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram:* l' origin celeste dell'uomo fu mantenuta, ma adulterata e spuria: esso non fu sol reputato una vivente imagin di Dio *creata*, ma un *emanazione* o pertinenza d' Iddio

[1] Son queste le ultime parole pronunciate dal morente Faust, però con tutt' opposto intendimento. Egli non è l' uomo di Lamarck che discende dal suo nobile posto per rassegnarsi tra i bruti; egli è l'uomo di Goëthe, che ascende al di là di tutti i mondi creati per invadere il trono dell' Altissimo e di là contemplare tutta la realtà compressa sotto i suoi piedi. Sdegnoso per essere non più che un uomo ei s'attenta di rompere i cancelli di sua finita natura, vuol tutto comprendere, tutto dominare; ma che? La morte lo arresta inesorabile nel disperato lavoro del suo trasumanamento; ed egli sgomentato del Nulla invece del Tutto, che si era vanamente affaticato di conquistare, sclama morente : « O na« tura, ch' io non sia null'altro che un uomo davanti a te! Porterebbe in tal « caso la pena di essere un uomo! ». All' antropocosmismo, che abbiamo delineato, fa qui pien contrapposto l' antropoteismo, che ora brevemente discorreremo; ma gli estremi si toccano: sia che natura ci avesse ordinati a cibar fango insieme co' bruti, come l'uomo di Lamarck, sia che ne avesse dannati alla disperata intrapresa di espugnar la natura e scalare il cielo, in entrambi i supposti no, non varrebbe proprio la pena di essere un uomo.

medesimo. D'allora le schiette attinenze tra l'essere umano ed il divino vennero turbate, ed ora l'uomo fu confuso con Dio, or Dio con l'uomo, o, per parlare con Eraclito, gli uomini furon avuti in conto di Dei mortali e gli Dei di uomini immortali. Mentre l' antropomorfismo umanizzava la divinità ed il concetto dell'avatara o teofania [1] la faceva discendere quaggiù sotto guise umane, l'apoteosi [2] toccando l' estremo

[1] Il concetto gentilesco dell' avatara era per una parte un falsato ricordo dell'antica rivelata promessa, che Dio sarebbe sotto umane sembianze quaggiù disceso a redimere l'umanità, e per l'altra un infedele, oscuro presentimento del Cristo, che apparve dappoi nella pienezza de' tempi Uom-Dio a compiere il gran vaticinio. E perchè la teofania doveva essere antropologica? L'Hegel a questo riguardo dopo di avere avvertito che la religione greca e la cristiana convengono entrambe nel sentenziare che Dio nel suo apparire non può vestir altra forma che quella dello spirito ossia dell'uomo, ne proferisce questa ragione, che niun'altra forma può presentarsi come spirituale. « Dio (scrive egli nella sua filosofia « della storia) apparisce in vero anche nel sole, nei monti, negli alberi, in ogni « vivente; ma queste forme naturali non sono quelle dello spirito: Dio non si « può veramente comprendere che nell' interno del subbietto. Se Dio vuol pre« sentarsi sotto una espressione adequata, non può farlo che sotto forma umana, « poichè da questa sola irradia lo spirituale ». Questa ragione addotta dall' Hegel a me non pare sia la giusta, poichè lo spirituale disgiunto dal corporeo non è il proprio dell' uomo: io inclino invece a credere, che Iddio Redentore abbia vestito umano costume e pigliata forma umana perciò appunto che l' essere redimendo era l' uomo. Nella caduta l'uomo erasi sforzato di farsi Dio, nella Redenzione Iddio si fa uomo per accostare a sè quell'umanità, che erasi da essolui separata.

Col concetto dell'avatara si connette il concetto degli Eroi pagani, che nati da un genitore immortale e da uno mortale segnavano a così dire una media proporzionale tra l' uomo e Dio, e come discesi da divina origine apparivano alla gentilesca immaginativa siccome salvatori e riparatori della giacente umanità. Tal era l'Ercole greco, che figlio d' un Dio colle sue dodici fatiche riconduce la silvestre umanità al viver civile, e col suo sovrumano coraggio, colla sua indomita ed operosa arditezza conquista l'Olimpo. Ma come le teofanie pagane erano simbolo della Redenzione cristiana, così il concetto Eroologico pressochè universale nel mondo gentilesco adombrava il Cristo venturo, che come uomo è il vero Eroe nel senso rigoroso della parola, essendo egli figlio di una mortale, la Vergine, e di un Dio, lo Spirito Santo, epperò il Redentore non simbolico del genere umano. Gli eroi venivano dopo morte divinizzati; la religione cristiana ha anch'essa i suoi Eroi, i Santi; ma questi Eroi cristiani sono con Dio *uniti* eppur *distinti* da esso, mentre gli Eroi pagani venivano colla Divinità *confusi* ed identificati.

[2] Da prima la latria si prestava ai soli Eroi; poscia la matta voglia di essere adorati come Dei passò in corpo ai re: gli Egizi i primi adorarono i loro re siccome altrettante divinità, e il mal vezzo fu continuato dai Lidii, dai Medi, dai Persi e da altri popoli. Non paghi di questi divini onori tributati dai loro popoli, i re si arrogarono il superbo titolo di Dei, e primo fra tutti Antioco figlio di Seleuco Nicatore, come ne fa fede la medaglia, che porta da essolui inscritte queste umili parole: *Del re Antioco Dio.* « L'onorare un uomo, particolarmente vivo, « come Dio (avverte qui l' Hegel) ha in sè qualche cosa di assurdo e di ripu« gnante; ma si devono considerare le seguenti cose: sta nel concetto dello spi« rito stesso di essere alcunchè di generale. Questo carattere deve risaltare e mo« strarsi nella stessa intuizion popolare, poichè essa travede questa generalità.

opposto divinizzava l'umanità e l'evemerismo teneva gli Dei nati da alcuni potenti uomini primitivi adorati e posti in luogo degli Dei dai superstiziosi lor discendenti. Questa tendenza dell'uomo a sublimarsi al di sopra di sua finita natura fino a confondersi coll'Infinito, questo *umanismo* (come ben lo denomina il Bertini, che acutamente ne ha avvertita l' indole e disaminata la natura da par suo) dispiegossi ai dì nostri segnatamente in Germania e pigliò quivi forma rigorosa di scienza, invadendo e filosofia e religione e letteratura e tutto il pensiero speculativo tedesco. Così mentre la Francia del secolo scorso deprimeva l'uomo fino all'ignobil condizione del bruto, la Germania de' tempi nostri lo esaltava fino all'inaccessibil natura di Dio, non avvertendo con Eraclito, che l'uomo non è nè un Dio, nè una bestia. Ogn'uomo, a detta di Novalis, debbe adoprarsi di sollevarsi al di sopra di sè medesimo, di diventar più che uomo, di trasumanare, di mettersi alla paro con Dio. Il Blasche nella sua filosofia della rivelazione sentenzia che « l' uomo non può « conoscere Dio se egli non è di stirpe divina, e non ritrova « Dio fuori di lui, se non in quanto lo ha sviluppato in sè « stesso » e altrove pronuncia che « la rivelazione di Dio « e il farsi uomo di Dio significano la stessa cosa, come « pure il farsi uomo di Dio è un farsi Dio dell' uomo. » Luigi Feuerbach nota nella religione due momenti storici successivi che sono il naturalismo e l'antropologismo; nel primo di essi il Dio che adora è l'espressione e l'impressione della natura; nel secondo il Dio adorato non è che lo specchio in cui si riflette l' essenza umana, è la deificazione e personificazione dell'umanità. E quest'antropoteismo doveva poi assumere le più rigide e stringate forme dialettiche dai trascendentalisti germanici del secol nostro, che fecero dell' io umano la più ingegnosa apoteosi sollevandolo sulle ali di un'intemperante astrazione fino all'Infinito. Il potente critico di Koenigsberg muovendo dalla disamina di nostra facoltà

« Ciò che si onora non è il soggetto particolare, ma ciò che vi ha di generale in « lui, ciò che presso i Tibetani, gli Indiani e gli Asiatici in generale, vien con« siderato come un principio trasfondentesi nelle varie parti del tutto ». Non vi ha soda ragion filosofica che valga a giustificar l'antropolatria; al solo panteismo, che ha per proprio di mescer le nature e confonder gli esseri, è fatta facoltà di aggiudicar a Dio quel che pertiene all' uomo, all' uomo quel che a Dio.

conoscitiva e redando dagli antichi il falso supposto, essere l'uomo impotente a conoscere il diverso da sè, aveva straniato lo spirito umano dalla realtà noumenica, e conchiuso essere la verità e la scienza un mero portato delle forme soggettive dell'io. Così il soggettivismo sorgeva ad invadere tutto lo scibile; la vita intellettiva veniva per conseguente scissa dalla vita operativa e morale, e questa sacrificata a quella; dell'uomo rimaneva il puro pensiero, la scienza pura scevra di ogni contenuto soggettivo e ridotta ad un ingegnosissimo tessuto di astrazioni. « Ridotto poi l'uomo (scrive il « Rosmini nell'*Introduzione* là dove delinea da par suo l'i- « dea della sapienza) al solo pensiero, e le idee ridotte pure « a non esser altro che produzioni e modi del pensiero, e « confuse necessariamente colle cose (che fuori del pensiero « nulla più si riconosce), l'uomo doveva acquistare nelle « mani di tali filosofi un cotale stato d'oggettività, e d'im- « passibilità che lo divideva necessariamente dagli umani « sentimenti, e dai doveri morali. » E a quest'impresa, gloriosa forse ma disperata (come ben scrive Mamiani), di trasformare il me relativo ed accidentale nell'ente assoluto e sostanzialismo si pose il Fichte, alla cui dottrina fu perciò posto nome di panteismo egoistico. La *dottrina della scienza* tenne dietro alla *Critica della Ragion pura*: in questa Kant aveva ridotta la scienza ad un formalismo soggettivo, in quella Fichte traeva le esistenze dal fondo dello spirito, il quale perciò credesi in diritto di dichiarare il mondo dei fatti come un atto necessario dell'intelligenza: l'*io pone il non-io*. Schelling ed Hegel recarono a compimento l'apoteosi già progredita tant'oltre: Schelling giunse ad identificare lo spirito conoscente coll' oggetto infinito, onde provenne alla sua teorica la denominazione di sistema dell'identità assoluta; e dell'Io così identificato coll' assoluto fece l' Hegel la sua Idea, nella quale egli adunò ogni categoria di cose.

Questo tirannico predominio del me umano sulla realtà esteriore, che è la nota caratteristica della moderna filosofia trascendentale tedesca, questo titanico tentamento di invadere l'infinito ed incentrare in sè l'universo, si trasfuse dalla speculazione nella letteratura germanica, che idoleggia sotto que-

sto riguardo la filosofia e n'è una splendida immagine. Valgano ad esempio i capolavori de' due più grandi letterati recenti, che vanti la Germania, Goethe e Schiller. Il Fausto del poeta di Weimar è il tipo maestrevolmente delineato di questo me de' tedeschi, che con sublime ma vano ardimento tenta detronizzar l'Infinito per porre la sua ragione a vece della divina. Arso da inestinguibile sete di tutto conoscere ei domanda alla sua ragione la rivelazione del mistero della vita, il segreto dell'universo, ma la sua ragione sta muta. Egli allora tenta di rompere i legami che lo avvincono alla sua limitata natura, si dà in braccio alla magia e chiede a Mefistofele gli riveli il principio segreto di ogni attività, di ogni vita: l'uomo ha diniegato sè stesso, Mefistofele lo ha assorbito ne' suoi misteriosi penetrali. Fausto è il tipo dell'uomo che s'infinitizza per voler tutto sapere: i *Masnadieri* di Schiller idoleggiano il tipo dell'uomo che si infinitizza per voler tutto operare a suo arbitrio. L'idea filosofica che trapela dal fondo di questo dramma e che tutto lo domina e lo inspira, è questa, di ritrarre un uomo che sdegnoso del posto sociale, in cui provvidenza lo volle, infrange i legami che alla società lo avvincono, lotta perdutamente contro di essa per conquiderla e sterminarla colle armi dell'assassino, insultando la virtù, deliziandosi del delitto, calpestando quanto v'ha di sacro in terra e di santo in cielo. E veramente l'Io de' nostri filosofi è sciolto da ogni dovere verso gli uomini e verso Dio; egli è libero, non ha più che fare colla morale, ei la disdegna dall'alto del suo trono immaginario come un tiranno che calpesta le vite di tutti i suoi sudditi.

Or l'antropoteismo è egli verace e sostenibile in buona filosofia? Spoglio dell'artificioso involucro di tante forme dialettiche, che lo avviluppano, nudato d'ogni filosofico paludamento e messo in veste semplice e a così dir casalinga, lo si risolve sostanzialmente in quest'unica proposizione: *L'uomo è Dio*. Quanto abbia dello strano e dell'insussistente un tal pronunciato, il vede da per sè ognuno, non dirò uso all'arduo speculare, ma per poco sensato. Nell'uomo, che lotta di continuo or contro il turpe bisogno, or contro il malignar della sorte, or contro la nequizia de' prepotenti, e

n'esce con sempre nuove umilianti sconfitte; nell'uomo, che è alle prese coll' ignoranza, coll' errore, col dubbio, che gli contendono a palmo a palmo il sacro terreno della verità; nell'uomo, che combatte, e invano combatte contro la tremenda necessità del dolore, e del tedio più tremendo ancor del dolore, nell'uomo, che s' affatica con incessante sospiro dietro alla felicità, eppure infelice si vive il viver suo brevissimo, deh! chi mai sa ravvisare in esso un Dio? Ma no (soggiungono qui i nostri antropoteisti) no che tanta scempiaggine non l' abbiamo noi pronunciata: l' uomo è Dio sì veramente, ma l'uomo che noi intendiamo, non è già l'uomo della sperienza e della realtà,

« Che mangia e beve e dorme e veste panni, »

nè il nostro Dio è quel della buona gente, che in seno a lui depone la lagrima della sventura e le aspirazioni del cuore. Il Dio del nostro pensiero è l' assoluto impersonale, indeterminato, non realissimo nè perfetto ancora, ma solo in via di divenirlo; l'io poi umano l'abbiam prima depurato da ogni elemento di finitudine e di contingenza, e disciolto da ogni vincolo del tempo e dello spazio. Sta bene (si può loro rispondere); ma tal uomo, che non patisce deficienza di sorta, dove mai sta di casa e in qual parte del cielo si vive desso mai? Non altrove che nella vostra immaginativa, ei non è più che una vuota astrazione, e ben lo si può così fatto immedesimare con Dio il quale è un mero astratto anch' esso. Le vostre astrazioni sono sublimi, ma la realtà perdura incrollabile e salda in faccia ad essa; voi filosofate, ma non cessate con ciò d'esser uomini, e uomini della vita quotidiana; il vostro io individuale, che vi siete industriato di assorbire nell' io universale, infinito, è pur quel desso che soffre, che mendica la vita, che tenta schermirsi dai colpi spietati, che vibra la logica contro la teorica da esso lui lavorata.

Dopo l'antropocosmismo e l'antropoteismo viene terzo fra i sistemi che confondono l' uomo colla realtà esteriore l' umanismo ontologico. Secondo i placiti di questa dottrina l'uomo non è nè puramente il mondo sensibile, nè esclusi-

vamente Iddio, ma la sintesi dell'uno e dell'altro, la realità universa, il tutto; onde il Primo antropologico vien qui derivato dai due concetti teologico e cosmologico, che in sè effigia il megacosmo, sostantivando nella duplice sua natura corporea e spirituale il mondo e Dio. Il concetto di microcosmo ossia l'umanismo ontologico è tutto greco e dovea veramente sorgere in mente al popolo elleno. In quella terra ridente di Grecia, sotto a quel cielo splendidamente inzaffirato, fra quel clima temperato e quell'aer mitemente soave, in mezzo a que' boschi ameni, a que' poetici colli e monti e piani e fiumi l'uomo doveva godere la pienezza di sue facoltà, sentirsi in cuor suo re del creato, tenersi per lo squisito capolavoro della creazione, concepirsi insomma qual *picciol mondo* informando di sè la realtà universa. Quindi tutto in Grecia vestiva forme umane, le arti, la religione, la divinità; tutto sapeva e tenea dell'uomo, e la cima della sapienza era riposta nell'appollineo *Nosce te ipsum*. L'umanismo ontologico venne ne' tempi nostri professato e vestito di elette forme dal Robinet, che nel suo scritto intitolato *Vue philosophique de la gradation naturelle des formes de l'être* tiene la forma umana come l'unico e sovrano prototipo, a cui natura informa le molteplici e svariatissime sue creazioni, come la forma più eccellente dell' Essere, in cui deve conchiudersi e quietare il gran lavorio cosmico della natura [1].

La dottrina, che stiam ponderando, ove dall'ordine ontologico facesse trapasso all'ordine ideale e gnoseologico, rovescerebbe nel soggettivismo tutto il sapere, riponendo nell'uomo quel Primo enciclopedico, da cui si dischiude ed in cui s'incentra lo scibile universale. Di vero l'uomo è microcosmo, che concentra nella sua individua ed unica sostanza gli elementi costitutivi di tutte cose; egli tiene del minerale, del vegetante, dell'animale, dell'angelico e del divino. L'uomo impertanto ha nella cognizion di sè stesso implicita quella di tutto il reale; ei conosce tutte cose, perchè è tutte cose, lo che si conforma a quell'antico adagio, che a conoscere un dato oggetto è necessità essere quell'oggetto medesimo. Or l'uomo nasce coll'intuito di sè stesso, epperò coll'intuito

[1] Vedasi il Villm *Histoire de la philosophie allemande*, tom. 3, nota V, dove riassume il sistema del filosofo francese.

confuso di tutto l'universo in lui concentrato; il germe, il principio genesiaco della scienza lo porta con sè dalla nascita; per acquistarsela non ha che ad esplicare l'idea di sè stesso ed in siffatta esplicazione ei vi troverà il conoscimento di tutte cose, dal minerale a Dio; non ha che a dilatare in più ampia circonferenza il centro del circolo, in cui si acchiude la sua natura, sostantivarsi, porre fuori di sè tante sostanziali esistenze, quanti ritrova elementi nella sua essenza, esplicare in breve dal suo microcosmo il megacosmo. *L'io pone il non io.* Nel secol nostro tentò il Ferraresi, sebbene con diverso intendimento, di incentrare tutta l'Enciclopedia nell'uomo, ponendo per base i tre stati di lui, *sano, degradabile, perfettibile,* e da essi derivando tutte le arti e le scienze; ma l'impresa non gli è riescita senza violentar la natura e turbare l'ordine delle cose.

Non chiede il discorso che ci tratteniamo granchè a chiarire l'insussistenza dell'umanismo ontologico; basti all'uopo l'avvertire che questa dottrina fa dell'uomo una contraddittoria ed illogica sintesi di due termini, finito l'uno (il mondo), infinito l'altro (Iddio). Or si è già veduto poco fa, che l'infinitudine è un elemento estraneo affatto all'umana natura; la ruina dell'antropoteismo si trae dietro con sè quella dell'umanismo ontologico.

Finquì de'sistemi antropologici che *confondono* l'uomo cogli altri due termini ontologici. Or ne si fanno innanzi i sistemi della seconda classe, che toccando l'estremo opposto *separano* l'uomo da Dio e dal mondo, sistemi che possono anch'essi, come i precedenti, specificarsi in tre categorie secondo che sequestrano l'essere umano 1.° dal mondo sensibile, 2.° da Dio, 3.° da entrambi questi due termini ontologici. Però la separazione, che siffatta dottrina antropologica interpone fra l'uomo e la realtà teocosmica, può essere avvisata e concepita sotto due guise diverse, che sono 1.° la negazione assoluta di Dio e del mondo per rispetto all'uomo, e 2.° la lotta e l'opposizione di questo secondo termine ontologico contro gli altri due, ossia il predominio tirannico dell'io umano sul non io sussistente.

Questa dottrina, a ben avvisarla, ha in sè alcunchè di desolante e di spaventoso, straniando l'uomo dal caro con-

sorzio della natura e di Dio per gittarlo in un orribile isolamento, che è tanto innaturale alla sua indole sociabile e congregativa. Tutti ricordano il terribile *vae soli* della Scrittura, e se ben disse Diderot, che la natura senza l'uomo è una mesta solitudine, ben si potrebbe con non minor sentimento di verità pronunciare, che l'uomo senza la natura e senza Dio è spaventevol deserto. Svolta nelle sue logiche conseguenze la teorica, che discorriamo, riesce all'ateismo in religione (in cui l'uomo negherebbe Dio), all'idealismo in cosmologia (negazione del non-io), al criticismo in gnoseologia (segregazione del soggetto pensante dall'oggetto noumenico), allo stoicismo in morale; risguardata poi nelle sue pratiche applicazioni essa renderebbe impossibile il conoscere che importa sempremai la dualità del soggetto e dell'oggetto sussistenti ed armonizzanti fra loro; impossibile l'arte, che presuppone una esquisita armonia dell'uomo colla sensibil natura da esso lui sentita e ritratta; impossibile la pedagogica, attesochè il germe umano deposto in seno all'infante non può di per sè schiudersi nè pigliar forma di personalità senza la mano benefica dall'educatore, che lo viene sviluppando e crescendo in armonia cogli uomini, colla natura, con Dio; impossibile lo stesso civile e sociale perfezionamento, che sebbene sia un portato della libera umana attività è tuttavia condizionato dai rapporti dell'uomo col sensibile universo, ed arcanamente governato da Dio.

Che se conseguenze siffatte fossero, al parere di taluni, insufficienti a rivelare la vanezza e l'insussistenza di questa dottrina antropologica, potremmo attingere nuovi argomenti perentorii e terminativi dall'esperienza e dalla storia, la quale ne la convince di falsità mostrandola in opposizione con quella gran legge dialettica universale, per cui tutto nell'universo lega ed armonizza, nulla v'ha di separato e segregato. Di vero consultata su questo riguardo la storia ne apprende, come l'umanità nel suo secolare sviluppo vesti forme civili e sociali e religiose diverse a seconda de'tempi e dei luoghi diversi in cui dispiegossi, e che i varii popoli, in cui a così dire s'individua il genere umano, assunsero ciascuno un proprio e caratteristico stampo in correspondenza col clima, colle produzioni del suolo, colla configurazione della zona,

che abitarono. Così, per quel che risguarda la religione, noi sappiamo che *il naturalismo* era il culto dell'antico Oriente, segnatamente dell'Indostan, dove *la natura* coll'altezza inaccessibile de' suoi monti, colla gigantesca statura degli animali, cogli ampii e maestosi suoi fiumi e collo splendido sfoggio di sua vegetazione spiegava agli occhi dei popoli che vi abitavano una meravigliosa potenza e ingenerava nei loro animi tale un sublime che si confondeva coll' infinito, con Dio. Gli Egiziani (scrive il Cantù dietro il Creuzer) costretti a regolare i loro lavori d'irrigazione e di agricoltura secondo l'escrescenza del Nilo, secondo il corso del sole e gl'influssi celesti, dovettero preferibilmente deificare i fenomeni celesti e dare alla propria religione un carattere astronomico. Gli agricoltori egizi ebbero Numi siderei; i greci navigatori ed abitanti delle montagne e delle isole ebbero Dei marini e terrestri; onde quella graziosa creazione di Fauni, di Silvani, di Ninfe, ecc. La religione dei Parsi ricevette pur essa l'impronta del clima: la Persia è tutta sparsa di sorgenti di nafta, di laghi bituminosi e di alberi di resina; tutto ivi manifesta la presenza e la potenza del fuoco; gli è dunque naturale che esso vi sia considerato come il principio della vita nell' universo.

Nè meno appariscente ed incontrastabile si è l'azione che esercita il medesimo sensibile universo sull'indole, sulle tendenze, sui costumi e sulla civiltà dei popoli e delle genti. Questa verità storica fu posta in bella luce dall'Herder, che nelle sue *Idee per servire alla storia dell' umanità* tutto si pose nel contemplare il mondo umano ne'suoi rapporti colla fisica natura, sebbene abbia poi in ciò trasmodato fino a dedurre tutte le leggi e sociali e civili e morali dell'uomo dal solo suo fisico organismo. Quindi per lui la storia dell'umanità è « l' istoria naturale di un sistema di forze, di azioni « e di disposizioni umane in rapporto col tempo e col luogo. » Ei nota come l'indolenza, l'indifferenza, la freddezza amorosa, l' ignoranza siano i caratteristici del misero esquimale costretto a starsi racchiuso gran parte dell' anno in piccoli abituri pel freddo intenso, e che per l' opposto il negro sotto la sferza di un sole perpendicolare si agita impetuoso e spensierato dietro il piacere dei sensi, mentre il figlio della zona

temperata gode di un giusto equilibrio fra gl' impulsi al piacere ed i mezzi che gli occorrono per arrivarvi. Le produzioni del suolo e la configurazione della superficie terracquea determinano anch' esse non meno del clima le abitudini dei popoli ed occasionano la loro civiltà affrettandone o ritardandone lo sviluppo. Posciachè là dove natura si mostra avara de' doni suoi, quivi l' intelligenza si argomenta di provvedere ai bisogni ed alle necessità con cui si trova alle prese e si affina in tutte guise d' industria e di arti meccaniche spiegando in esse la sua attività che avrebbe ad altro intendimento rivolta ove la terra le avesse spontaneamente aperto il chiuso de' suoi tesori. E il gagliardo abitatore de' monti e l'ardito navigator degli oceani, che sentono il sublime e lottano contro gli ostacoli di una natura o selvaggia o adirata, spiegano tale una indole di fierezza, di indipendenza e di indomabil coraggio, che invan cercheresti nel tranquillo e calmo abitatore del piano.

Rivolgendo ora un rapido sguardo retrospettivo sul cammino infino a qui percorso per rinvenire quel punto che all' uomo si spetta nel gran sistema degli esseri, ci eravam mossa la dimanda: qual guisa di attinenza intercede fra l'uomo e la realtà universale? Tre sole vie, e non più, ne si aprivan dinanzi per satisfare alla fatta inchiesta, 1.° confondere l' uomo colla rimanente realtà, 2.° separarnelo, 3.° serbarnelo unito senza confonderlo, distinto senza separarnelo. Di queste tre vie la prima l'abbiamo scartata, perchè l' uomo, abbiam veduto, non è il mondo fisico, come pronuncia l'antropocosmismo, non Dio, secondo sentenzia l'antropoteismo, non Dio e mondo ad un tempo, giusta i placiti dell'umanismo ontologico: la seconda via anch' essa ci venne chiarito che mena al falso, posciachè straniar l' uomo dalla realità esteriore è un torgli la vita. Solo adunque rimane di far luogo alla terza sentenza, che è la sola vera, perchè la sola conforme al gran principio della Dialettica che vuole uniti non già confusi gli esseri, distinti e non separati, mentre antidialettici sono i due primi supposti dei quali il primo confonde a vece di unire, il secondo sequestra in luogo di distinguere. Abbiasi adunque per conchiuso questo, che l'uomo è assai più dell'irragionevole bruto, infinitamente meno d'Id-

dio, e che pur nondimeno non è nè dalla realità mondial segregato nè dalla divina ma e con l'una e con l'altra indisgiungibilmente unito. Qui solo può l'uomo pronunciare di sè il Terenziano: *Homo sum; nihil umani a me alienum puto.*

Si trae di qui un conseguente di gran rilevanza e questo è, che l'idea germinatrice della scienza antropologica, sebbene intime colleganze la uniscano coll'idea di Dio e del mondo [1], ne va tuttavia distinta serbando un'essenza tutta sua propria per guisa che cade fuori della lor comprensione nè può essere risguardata quale un logico derivato del concetto teologico e cosmologico. Ma forsechè l'idea di Dio non è l'idea fondamentale della scienza, il sovrano principio genetico di tutto lo scibile, dominatore dell'Enciclopedia universa? E se così sta la cosa, non dovrà perciò anche l'idea genetica dell'antropologia starsi racchiusa nella comprensione dell'idea teologica come conseguenza in suo principio? Inten-

[1] Chi studia nelle attinenze che intercedono fra queste tre discipline ontologiche, agevolmente rileva che l'antropologia non può passarsi della Cosmologia e della Teologia perciocchè la cognizione scientifica dell'uomo risguardato nella sua natura, nel suo sviluppo e perfezionamento non può aversi compiuta senza la considerazione di Dio e del mondo, atteso il gran principio del sintesismo degli esseri, che armonizza e congiunge le leggi dell'umanità con quelle di Dio e del mondo. L'antropologia poi ricambia le scienze sue consorelle del servigio ricevuto, in ciò che riesce per esse un'indispensabile condizion materiale di loro formazione ed esistenza. Di vero il soggetto pensante è certa ed inalienabile proprietà della scienza antropologica, nella quale il soggetto scientificante (l'uomo) e l'oggetto scientificato (l'uomo) in certo qual modo si confondono e si convertono: il principio logico, da cui essa germoglia, e le condizioni materiali, che la determinano, son cose sue. Per lo contrario la cosmologia e la teologia pigliano dal di fuori le condizioni materiali di loro esistenza mutuandole dall'antropologia, poichè il soggetto umano, che meditando sè stesso costruisce la scienza antropologica, è pur quel medesimo che forma e lavora la scienza cosmologica e la teologica; ond'è che sotto questo riguardo queste due discipline ontologiche, anzi tutte, quante compongono lo scibile nostro, vestono una forma soggettivistica, essendochè ogni scienza, sia pur qualunque l'oggetto su cui si travaglia, è sempre un lavoro del soggetto umano. Di che l'antropologia riveste certo qual carattere di universalità scientifica compenetrando e di sè informando ogni ramo dello scibile umano, per cui un errore antropologico fassi per così dire un errore universale, universalità a cui forse alludeva il Rosmini con quel suo pronunciato: la scienza dell'uomo è per poco tutta la filosofia. Si gridò ai tempi nostri dagli ontologisti puri e si gridò con zelo smodato ed intemperante contro il soggettivismo ed il psicologismo segnatamente: le censure cadevano giuste se erano rivolte a combattere quella dottrina, che fa dello spirito umano non lo *scopritore* soltanto della verità ed il costruttor della scienza, ma il *creatore* de' veri eterni e necessarii; ma l'ombrare e l'impaurire ad ogni guisa di soggettivismo e il bandirlo affatto dal mondo della scienza per farvi luogo ad un rigido stoicismo gnoseologico, è questa la più irragionevole, la più ingiusta critica che possa muoversi ad una teorica. Da

diamoci da prima per bene: se con ciò si ha in animo di significare, che il solo concetto teologico logicamente disvolto ne' suoi elementi possa in virtù di sua comprensione generare i principii genetici delle singole scienze e spiegare le realità finite nei loro essenziali costitutivi, rispondo ricisamente che la virtù comprensiva dell' idea di Dio non è da tanto per la semplice ragione, che gli essenziali costitutivi della natura divina diversificano e di sostanza e di grado dagli essenziali costituenti la natura degli esseri finiti (chè altramente il panteismo emanatistico fòra inevitabile); ond'è che i concetti spiegativi della natura de' singoli finiti, e generativi delle scienze ontologiche corrispondenti, cadono fuor della comprensione del concetto teologico: gli attributi e le perfezioni degli enti finiti sono tutt' altra cosa dagli attributi e dalle perfezioni dell' Ente infinito, non correndo fra gli uni e gli altri un semplice divario di gradi, ma altresì di natura. La cognizione adunque dell'essenza o natura di Dio non contiene implicita la cognizione dell' essenza o natura del creato, che val quanto dire l'Idea di Dio non chiude nella sua comprensione le idee spiegative degli enti finiti [1], e conseguentemente il Primo antropologico non può aversi per un logico derivato dell' Idea teologica.

per tutto, in ogni punto della scienza, in ogni periodo dell'arte, in ogni momento della virtù vi giace nascosto un elemento umano, antropologico, soggettivo: il voler appurare la virtù da ogni elemento soggettivo ed eudemonologico, il voler disoggettivare affatto le umane conoscenze, il voler oggettivare onninamente le creazioni dell'arte riesce ad un distruggere e scienza, e arte e virtù. È l'uomo, che opera, che intende, che vuole; e la realtà medesima non può diventare oggetto di esse umane potenze, non può venire esteticata, non scientificata, non amata senza in certo qual modo *umanizzarsi* conformandosi alle nostre leggi psicologiche ed assettandosi all'indole fisica e spirituale di nostra natura. Nella scienza, l'oggetto reale non è pensabile nè può cadere sotto l'umana apprensiva se non a condizione di conformarsi alle leggi soggettive direttrici dello *spirito umano* (il Criticismo Kantiano è l'esagerazione di questo vero); nell' arte, la realtà non può essere lavorata nè pigliar forma estetica senza che riceva per così dire lo stampo che le imprime l' attività *dell' uomo;* nella virtù, l' azione morale debbe sibbene conformarsi all'ordine oggettivo degli esseri, ma dessa è posta *dall' uomo,* ed importa essenzialmente la felicità che è cosa soggettiva e propria dello spirito umano che è destinato a fruirla; lo stoicismo è impossibile, perchè estraneo all'umanità, e innaturale perchè ripudia l'elemento eudemonologico di cui l' uomo non può passarsi; una virtù che rendesse l'uomo eternamente infelice non è virtù, e se per ipotesi la non potesse essere altramente, non varrebbe la pena che l' uomo facesse getto d'ogni più preziosa cosa per acquistarla sacrificando ad un vanissimo idolo i più bei giorni del viver suo per ripetere poi con indefinibil sgomento la trista sentenza di Bruto morente.

[1] L'universale dei filosofi si stanno contenti ad affermare una semplice rasso-

Avvisato il successivo districarsi l'una dall'altra delle tre idee ontologiche nel pensiero filosofico e religioso dell'umanità, e fermato il rapporto che ha l'uomo con la realtà universale, seguita ora il comporre una definizione di esso uomo siffatta, che in essa il Primo antropologico da noi superiormente delineato pigli a così dire forma di concretezza e di realtà. Ciò posto, siccome dietro alle cose or or discorse la sovrana idea antropologica non istà compresa, qual derivato

migliauza del finito coll'Ente, chiamando quello un riverbero, un vestigio, un'imagine di questo senza mai precisare il significato che annettono a tali impertinenti metafore. L'idea della somiglianza dell'esistente coll'Ente aveva per assai tempo occupata la mia mente giovanile, e sopr'essa disegnata e distesa la trama di un ampio sistema filosofico, il quale mi si converse da poi in una vasta chimera. Perdonimi il benevolo ed indulgente lettore se mi fo qui a parlargli per poco delle cose mie e de' miei scartabelli aprendogli la storia segreta de' miei pensieri. Dico adunque che la lettura del Gioberti aveami messa in corpo la matta voglia di rinvenire anch'io un Primo enciclopedico, parendo a me che la formola Giobertiana non godesse dell'efficacia ed universalità scientifica assegnatale dal suo autore. Pigliando le mosse dal fatto della creazione, così son venuto meco ragionando: Iddio ha creato; dunque egli è infinita *Potenza*, siccome quella, che sola vale a colmare l'abisso che divide il nulla dall'esistenza, nel che risiede per appunto l' efficienza creativa: ma il creare arguisce nell'Ente un'infinita *Sapienza*. poichè ogni azione vuoi sostanziale, vuoi formale è l'effettuazione di un disegno o concetto mentale; dunque l'Ente è infinita *Sapienza*: più, se egli crea intelligentemente, debbe proporsi un fine degno di lui, cioè buono e santo oltre misura. giacchè un'intelligenza operante a caso involge contraddizione: dunque l' Ente è pure infinita *Bontà od Amore*. Adunque Iddio, a volerne definir la natura, è l'*Essere per sè Potente, Sapiente, Amante in grado infinito*: son questi i tre massimi attributi, in cui s'integra e si assolve la vita divina. Ecco il primo ontologico o teologico. Or la vita di Dio si può risguardare, a parlar scolasticamente, *ab intra* e *ad extra*. Sotto il primo aspetto, la vita divina scorre e si compie in tre momenti correlativi ai tre massimi attributi dell'Ente, che sono: 1.° porre sè stesso (potenza); 2.° intender sè stesso (sapienza); 3.° amare sè stesso (amore). Se non che quest' intima vita divina può pure estrinsecarsi e diffondersi al difuori in un termine finito. e siccome essa vita è una, ed identica con sè stessa, consegue che la sua opera eterna, cioè il finito, vuol essere quasi un riverbero dell' interna e quindi avere in sè le tre primalità del Potere, dell' Intendere e dell' Amare, solo che queste negli esseri contingenti vi sono per partecipazione e in grado finito, mentre nell'Ente Assoluto sussistono per essezza e senza limiti. Il creato adunque è *l'essere partecipe della Potenza, della Sapienza, dell'Amore divino in grado finito*: ecco il Primo cosmologico. Di tal guisa la realtà universale è tutta radunata sotto la semplicissima e sovrana categoria dell'essere uno nella sua essenza e trino nella sua forma, e i due massimi termini, in cui essa si bipartisce, l'Ente e l'esistente ci appariscono riposanti sopra un fondo comune costituito dei medesimi elementi che sono la potenza, la sapienza, l'amore, infiniti in Dio, finiti nel creato. La sintesi dei due Primi, teologico e cosmologico, compone il Primo enciclopedico il quale può venir formolato in tal modo: *L'infinito s'intria nel finito*. I due termini estremi di questa formola bipartiscono l'Enciclopedia in due grandi scienze, che sono la Teologia od Ontologia intesa a studiar l'Infinito, e la Cosmologia pigliata in senso amplissimo per la scienza, che si travaglia su tutta la realtà finita; e siccome il creato si specifica nel triplice mondo degli spiriti, degli uomini, e dei corpi, quindi è che la cosmologia si tripartisce in Pneumatologia, in Antropologia ed in Fisica. Se i due estremi della formola ne forniscono la struttura orga-

in suo principio, nè nell'idea del mondo sensibile nè in quella di Dio, quindi se ne inferisce che la costruzione del concetto definitivo dell'uomo non va condotta a priori sul concetto cosmologico nè sul teologico, sibbene dietro la scorta dell' osservazion psicologica sussidiata dal ragionamento. Or chi per entro all'animo suo si raccoglie e sè stesso interroga, sente dalla coscienza rispondersi che vive in lui un principio, il quale permane uno sempre ed identico a sè

nica dell'Enciclopedia, il termine medio alla sua volta ammanisce il concetto, che imprendono a sviluppare le singole scienze nella contemplazione del proprio oggetto, e come a dire i Primi genetici speciali su cui esse si reggono. Or questo concetto è quello della trialità delle forme dell'essere, il potere, l'intendere e l'amare, che si riscontrano, sebbene in non pari grado, nell' Infinito e nel finito. Guidata da questo concetto la Teologia proponesi per peculiare oggetto di studiare *Dio* come *essenzialmente ed infinitamente Potente, Sapiente, Amante:* e sicome Iddio ha improntato questa triplice imagin di sè nel creato, la Cosmologia derivando il suo concetto dominatore dalla Teologia tutta si travaglia nel meditare queste tre forme dell'essere quali si stanno finitizzate e partecipate nell'angelo, nell'uomo, nel mondo corporeo. E per quel che risguarda la seconda delle tre scienze cosmologiche, vo' dire l'antropologia, essa si specifica in razionale ed in rivelata senza perdere punto di sua unità; posciachè quella studia nell'uomo naturalmente risguardato la triplice facoltà dell'*intendere*, del *potere* e del *volere* sotto le tre guise della *scienza*, dell'*arte* e della *virtù*, questa poi contempla l'uomo sopranaturalizzato sotto la triplice forma della *fede* o del *mistero*, del *miracolo* e della *grazia*. Se non che, non sempre il creato aspira al Creatore e ne riflette schietta e serena l'imagine; v'ha una forza arcanamente brutale che tenta di contraffar quest'impronta divina e strappar l' esistente dal seno dell'Ente. Or volendo conoscere l'universo pur sotto quest'aspetto negativo, si sovverte la formola nei termini seguenti: *Il finito nega l' Infinito:* il Primo cosmologico così formolato ne conduce a contemplare nell'angelo, nell'uomo, nella natura l'imagine alterata della Divinità, vo'dir l'*Impotenza*, l'*Errore*, il *Male*. Il Primo antropologico poi racchiude nel suo seno una moltiplicità di Primi relativi, originanti le svariate discipline antropologiche: valgano qui ad esempio i seguenti: Primo religioso: Conoscere Iddio (coll'intelligenza); amarlo colla volontà; servirlo (colle opere esterne): — Primo morale: Effettua nel tuo attemparti le tre sovrane idee del Vero, del Bello, del Buono, accostandoti alla Divinità. — Primo pedagogico: Svolgere armonicamente nel fanciullo la triplice vita fisica, intellettiva e morale. — Primo politico: Guidare la nazione ai tre civili costumi della scienza, dell'arte, della virtù. — Primo storico: Contemplare l'umanità effettuante nel suo temporaneo sviluppo le tre supreme idee del Vero, del Bello, del Buono. — Primo gnoseologico: Lo spirito umano apprende l'essere induato nell'infinito e nel finito sotto la triplice forma del potere, dell'intendere e del volere.

Siffatto era il sistema (almeno io osava così battezzarlo in allora) che portavo segnato in digrosso nella giovanil mia mente e che formava l'anima e la vita de' miei studi scolastici; e, se debbo dire il vero, parevami di aver di che esaltarmi in me stesso, trovandomi di avere in età ancor giovanile concepito un sistema e portar chiusa nella cellule del mio cervello la formola spiegativa di tutto l'universo. Or *qui comincian le dolenti note*. Chè giunto il pensar mio a quello stadio, in cui al caldo ed intemperante entusiasmo sottentra la fredda e severa critica, e sorge la riflessione a chiamare a rigido sindacato i concepimenti dell'intuito e le previsioni del sentimento, ecco sollevarmisi contro una tempesta di antinomie e rompere il sonno al mio dommatismo.

Veniva a luce *l' Idea di una filosofia della vita* del professore Gian Maria Ber-

medesimo pur mentre in differenti guise si atteggia ed in una moltiplicità di operazioni e di fenomeni svariatissimi si rivela. Possiam dunque pronunciare che l'uomo è *un molteplice contemperato ad unità*. Ma qui dell'uomo si avrebbe solo per così dire la forma, non la sostanza ancora nè la materia specifica costitutiva dell'umanità: riman quindi di determinare questo *moltcplice sussistente nell'uno*, che val quanto specificare gli essenziali, in cui essa forma dell'uomo

tini, opera che io tengo per destinata dalla provvidenza a salvare il pensiero filosofico degl'Italiani dalle ambiziose teoriche ed a guarirlo da quell'intemperante dommatismo, onde lo ha non poco viziato ai tempi nostri Gioberti. Toltomi tosto in mano il caro e prezioso libro e discorsolo con animo attento e riflessivo rimasi siccome attonito in veggendo ventilata e discussa quivi da quell'austero e profondo intelletto la gran questione della creazione con tanto vigor logico e tale peregrinità di concetti, che tanto non fece chi sull'intuito dell'Ente creante l'esistente avea per lo appunto cardinato il Primo enciclopedico. Messo così dentro al problema ctisologico, posimi tutto a pensare e scrutare il concetto di creazione, ed *oh! me dolente, come mi riscossi* al vedermi da una logica fatale e spietata condotto alla negazione della mia tanto accarezzata formola enciclopedica! Creare (dicevo tra me) è trarre dal nulla, è porre cosa che in nessun modo e per niun verso preesisteva, epperò nulla di quanto costituisce la natura sostanziale di Dio trapassò, nel fatto della creazione, dall'Ente nell'esistente, non il *Potere*, non l'*Intendere*, non il *Volere;* questi tre primordiali attributi dell'essere, se nel finito vi sono, serban quivi tutt'altra specie e natura da quella che hanno nell'infinito; diversano non di grado soltanto, ma pur di essenza specifica chè altramente il panteismo emanatistico fora inevitabile. Che saran dunque al nostro umano vedere la potenza, la sapienza e l'amore di Dio, nulla aventi di comune coi medesimi primordiali attributi quali si predicano dell'essere finito? Un inconoscibile, una x che non c'è verso di eliminare dall'equazione scientifica determinandone il valore. E la somiglianza del creato col Creatoue che sarà mai se mutano radicalmente di significato i vocaboli che la denotano? Non più che *un nome vano senza soggetto*. Così la mia formola enciclopedica andavasi in vano dileguo di fronte a quel medesimo concetto di creazione, che mi aveva sollevato il pensiero infino ad essa.

Giudichi or l'intelligente ed amorevol lettore (che io non lo scrivo) qual mi fossi rimaso in vedermi rotta tra le dita la trama della mia tela filosofica già disegnata ed ordita in quella appunto che stavo per metterla in voce di sistema enciclopedico. Pur riavutomi alquanto dal primo stupore e mal sapendo la vanezza dell'offeso amor proprio acconciarsi a tanta iattura, ripigliai da capo il malaugurato tessuto, pur beata se mi venisse fatto di ricomporlo, e ritentai le tre e le quattro volte l'impresa, ma tante mi cadder le mani e il fiato, pur sempre incontrando al mio lavoro quello che alla tela di Penelope, sicchè perdei la speranza di riescirvi senza ringavagnarla più mai. Così la più bella e cara pagina, che io mi serbassi consegnata nella storia della mia vita intellettuale, fu dal libro della mia mente cancellata per sempre.

Ho io forse (dirò col Pellico) scritto queste memorie per vanità di parlar di me? Bramo che ciò non sia, e per quanto uno possa di sè giudice costituirsi, parmi di aver avuto qualche mira migliore; quella di apprendere, colla mia dolorosa sperienza, ai giovani cultori di filosofia a moderare la troppa foga e l'intemperante ardenza dell'animo nel filosofare, sicchè loro non incontri di scambiare per verità accertate e per sublimi concepimenti le ingegnose chimere dell'immaginativa o le cieche ed irriflessive suggestioni del sentimento; a non perigliarsi nel fortunoso ed interminato pelago del Primo enciclopedico senza avervi

si sostantiva. Questi essenziali costitutivi dell'umano composto vennero dall'antropocosmismo confusi con quelli del mondo sensibile e materiato, dall'antropoteismo con quelli di Dio e dall' umanismo ontologico identificati con la realtà universale: noi dunque non li rileveremo (vista la falsità di siffatti sistemi) nè dal concetto teologico nè dal cosmologico nè dalla sintesi dell'uno e dell'altro, sibbene dai dati dell'osservazion psicologica, la quale fecondata dal raziocinio è la sola che possa menarne in tale bisogna a diritte conclusioni. Or chi scortato dalla sperienza interna ed esterna si fa ad indagare i tanti e svariatissimi fatti della coscienza e li chiama a ponderata rassegna, s'avvede che tutti e quei che si consumano nel chiuso dell'anima senza tradursi al di fuori e quei che si rivelano sotto guise sensibili e materiate nel mondo esterno, sono tutti adunabili sotto tre grandi categorie e queste sono le sensazioni (comprendendo sotto questo vocabolo altresì ogni guisa di operare fisico, interno ed esterno), le intellezioni e le volizioni.

Or siccome ogni effetto importa una causa, ogni fatto una forza, ogni atto una potenza, quindi saremo dal principio apodittico di causalità condotti ad ammettere nell'uomo tre primarie e fondamentali potenze, che siano come l'originaria efficienza e la ragion produttrice delle tre categorie di atti, che in noi si compiono o fuori di noi, ed esse potenze sono la sensitiva, l'intellettiva e la volitiva. Il sentire adunque, l'intendere ed il volere son essi gli essenziali costitutivi dell'uomo, essi il *molteplice contemperato ad unità*, unità che ci è pur attestata dalla coscienza, la quale ne apprende, che quell'io, il quale ad esempio sente, è pur quel desso che intende e vuole.

prima ben allenata la mente, tanto che valga a scansar le insidievoli secche ed i celati scogli della Sofistica ed a superare le faticose tempeste del dubbio e dello scetticismo; — a non pigliare a gabbo l'impresa di *descriver fondo a tutto l'universo* scientifico e di rannicchiare lo scibile interminato in una brevissima formola, ma a procedere ammisurati e guardinghi nell'ardua ricerca del Primo filosofico e non pronunciare con esultanza l' *Eureca* di Archimede senz'averlo prima cercato in ogni angolo, vorrei dire, del mondo ideale e verificato a ripetute prove e riprove, assoggettandolo al sindacato di una severissima critica ed assaggiandolo al crogiuolo di una rigida e fina analisi; — ad aver il coraggio di ricredersi quando il principio posto a cardine dell'edificio scientifico fallisse per prova al suo compito e si trovasse alle prese con quella realtà medesima, che avrebbe per ufficio di spiegare.

Per tal modo le umane potenze stanno distinte e ad un tempo unite; distinte oggettivamente per ciò che aspirano ciascuna ad un oggetto suo proprio ed emettono in corrispondenza al medesimo atti peculiari specificamente diversi; unite soggettivamente in ciò che rampollano dall'attività radicale dell'io, la quale identica in tutte piglia in esse guise diverse, e nel loro operare insiem si consertano e si compongono ad armonia favoreggiandosi mutuamente nel loro esercizio e cospirando concordi al perfezionamento dell'umano composto. « Tutto è connesso nell'uomo (così conchiude il « Rosmini la sua stupenda Antropologia), tutto tendente ad « un solo fine. La materia è investita dal sentimento ani- « male, che tende a dominarla pienamente. Nel sentimento « s'inizia e procede e s'acchiude l'istinto: l'unità dell'istinto « costituisce l'individuo. Ma sopra l'animal sentimento sorge « un principio maggiore, intuente l'essere ideale, destinato « a dominar per intiero il sentimento medesimo. Questo prin- « cipio soggettivo si manifesta sotto le forme di ragione e « di volontà: così esiste la persona. »

L'uomo è adunque, giusta il concetto pitagorico, un numero, un'armonia di contrarii e di diversi, una moltiplicità convergente ad unità: la moltiplicità, i contrarii, i diversi, si rivelano nelle potenze del sentire, dell'intendere e del volere, e negli atti svariatissimi ed innumerabili delle medesime; il numero poi, l'armonia, la unità splendono in quell'attività radicale dell'io, che

. . . . . Dentro a nostra polve
Per differenti membra, e conformate
A diverse potenze, si risolve.

Quest'armonia, in cui rifulge la bellezza tragrande e meravigliosa di nostra natura, veniva turbata dall' antico fallo dell'uomo primo e ricomposta da poi dalla mano riparatrice dell'Uomo-Dio. L'uomo corrotto è una lotta vivente di contrarii elementi l'uno all'altro ribelli; il corpo tiraneggia lo spirito; gl'istinti e le passioni soverchiano la libera volontà, i sensi e l'immaginare soggiogano l'intellettiva, ogni cosa è disordine e confusione: l'uomo redento è concorde con sè stesso, coll' universo, con Dio. La lotta, che imperversa tal fiata nel seno dell' uomo individuo, rinnovasi in più ampie

e gigantesche proporzioni nell' uom collettivo e sociale; la società è sconvolta tutta fiata che si osteggiano e si combatton l'un l'altro i tre precipui elementi di sua perfezione, che sono la scienza, l'arte e la virtù. Come dal pieno ed armonico sviluppo dell' intendere, del potere e del volere sorge il perfezionamento dell'umanità quanto è possibil quaggiù, così dal trasmodare soverchio dell'uno di questi elementi sull'altro nasce il decadimento degli individui e delle nazioni.

Raccogliendo ora in una proposizione sintetica definitiva quanto siam venuti finqui discorrendo intorno alla natura umana, possiamo fermare che: *L'uomo è un vivente, che in sè unifica la triplice attività del sentire, dell'intendere e del volere.* In questa definizione dell'uomo si esibisce enunciato il Primo antropologico, intorno a cui ci siamo finor travagliati. Questo sovrano concetto antropologico mentre per una parte *comprende* tutti gli essenziali umani; *estendesi* per l'altra a tutti gli uomini, qualunque forma essi rivestano nel duplice stato naturale e sopranaturale. Poichè il Cristianesimo non venne a snaturar le umane potenze, sibbene a sollevarle ad un più stupendo e più sublime ordine di cose: alle facoltà dell' *intendere*, del *potere* e del *volere* fan graziosa ed armonica respondenza il *mistero,* il *miracolo,* la *grazia.* Abbiamo ancor l'uomo che sente, intende e vuole, ma in un modo arcanamente sublime; abbiamo ancora in esso lui un' armonia di contrari e diversi elementi, ma un' armonia che trascende le sfere e si perde ne' cieli. Anzi il Cristianesimo compie l'antropologia razionale e la sublima: esso assegnò all'uomo il vero suo posto nel sistema degli esseri, locandolo al di sopra della bruta materia, al di sotto di Dio; esso col dogma del risorgimento dei corpi solleva un lembo del velo che si distende sull' arcano commercio dell' anima col corpo: esso col principio di creazione aggiunto al duplice fatto della caduta e della Redenzione ci apre la storia del genere umano, posciachè il presente stato dell' uomo, non è spiegabile senza la conoscenza storica del suo passato, e la notizia profetica del suo avvenire: esso infine ci addita il vivente archetipo dell' uomo perfetto in Cristo, Creatore, Redentore e Glorificatore della umanità.

Milorta presso il Ticino, 1858.

IL SUPREMO CONCETTO ANTROPOLOGICO

RISCONTRATO NELLA PEDAGOGICA

I.

DELL' EDUCAZIONE IN GENERALE.

Le scienze e le arti, queste due splendide figlie del genio umano, allargarono da alcuni anni in quà la distesa della loro orbita e pigliarono un sì ampio incremento, che mentre per una parte fanno fede della fecondità del pensiero di nostra età, destano per l'altra nell' animo di chi le contempla, belle speranze e promettono tempi migliori alle venture generazioni. Il pensiero moderno, sentendo più vivamente che mai la nobiltà di sua divina origine, prese a discorrere con rapido e sicuro volo per entro alle regioni del sapere interminate, scoprì in esse vie ancora intentate, e segnolle di sua creatrice impronta, ove traendo dal nulla scienze novelle, ove crescendo a virilità le appena nate, ove inspirando l'alito di una nuova vita nelle decrepite, ove finalmente organando su migliore stampo quelle che mal ferme delle membra difettavano di un centro di unità. Nè fu lasciato solo il pensiero a consumarsi inerte fra le sue speculazioni; ma vennegli amica e compagna l'azione, la quale tragittando nella vita le concezioni scientifiche e trasmutando l'idea nel fatto, seppe le occulte forze della natura, che il pensiero aveva tratte alla luce del giorno, padroneggiare con tale una maestria da eccitare l'ammirazione e lo stupore per i suoi prodigiosi prodotti, mutando faccia al commercio, all' industria ed a tutto che concorre a rendere bella ed agiata la vita. Se non che mentre il veder i varii e molteplici trovati,

onde si arricchì la nostra età nel duplice giro del pensiero e dell'azione, riempie di esultanza e di conforto ogni cuore ben fatto, egli è pur doloroso l'osservare quanto lenti e pochi sieno stati i progressi della pedagogia a petto delle altre scienze e delle altre arti. Tolgami il cielo che io voglia con queste parole misconoscere in qualche modo le migliorie introdotte nel sistema educativo, seguendo in ciò lo stile di coloro, che ciechi e fanatici idolatri del passato bestemmiano ogni innovazione del presente in fatto di educazione e profetano sull'avvenire con tale un piagnisteo da disgradarne i treni di Geremia. La mia accusa cade sull'educazione considerata non come instituzione effettiva e concreta, ma come scienza, correndo fra l'una e l'altra lo stesso divario che intercede fra la pratica e la teoria, fra il fatto e l'idea, fra l'azione ed il pensiero. Cosa singolare! Mentre le scienze tutte vanno dalla mano de' loro cultori ricevendo uno sviluppamento sempre più ampio e più felice, mentre il cielo, la terra, gli animali, le piante e perfino i metalli vantano ciascuno una compiuta scienza peculiare, l'educazione, quest' organo così poderoso di civiltà, trova per ora a mala pena un cantuccio nell'ampiezza dell'enciclopedico edificio. Non ignoro i molteplici e svariati scritti che da pochi lustri in qua si divulgarono in fatto di educazione; e noi Italiani possiamo ricordare con gioja i cari nomi della Ferrucci, dell'Aporti, del Taverna, del Parravicini, del Lambruschini, del Tommaseo, del Rayneri e del Rosmini. E già da prima due grandi ingegni, due precursori del secolo diciottesimo, avevano aperto l'arringo: abbiamo di Locke *alcuni pensieri sull' educazione;* e il trattatello di Fenélon *sulla educazione delle giovinette*, non è, speriamo, dimenticato. Ma il primo scriveva (egli stesso lo dichiara) pe' gentiluomini Inglesi; e il secondo cercava di provvedere alla virtù delle duchesse francesi: l'ornamento degli studi e le gentilezze della vita signorile hanno gran parte ne' due libretti (scrive G. Capponi). Negli scrittori poi testè ricordati, benemeriti tutti chi più chi meno dell'educazione, tu ritrovi bensì un'ampia messe ed un ricco tesoro di peregrini concetti, di belle idee, e di ingegnose scoperte relative alle varie ramificazioni dell'insegnamento; ma in nessuno di essi ti verrà forse fatto di scorgere un sistema di scienza

pedagogica elaborato a dovere e ridotto a compitezza [1]. Si hanno adunque in pronto i materiali della scienza educativa, ma questa è tuttora un desiderato; attesochè la scienza non è già un composto inorganico di cognizioni affastellate comechessia le une sopra le altre, ma sibbene un armonico sistema di verità, organate fra loro da un centro vitale ed intrecciate siffattamente insieme che tutte siano figliate da un supremo principio, quasi molteplici rivi che rampollano da una sola sorgiva. Nè vi sia chi per avventura insorga contro a siffatta importanza di una scienza pedagogica, condannando come inutile e vana ogni teoria educativa e proclamando la pratica come cosa che sola rilevi assolutamente. Poichè io chiederei a questo proposito di quale specie di scienza s'intende qui di parlare. Si tratta egli di quella scienza, che pascendosi di secche astruserie si perde in vuote e gonfie declamazioni senza migliorare per nulla la nostra esistenza? Oh! anch'io sprezzo una scienza siffatta che chiacchera e non migliora, come un nostro poeta odiava il verso, che suona e che non crea; e noi italiani dobbiamo dolorosamente confessare ad onore del vero, che le sorti della patria nostra non giacerebbero cotanto al basso se si fosse meno chiacchierato ed operato di più. Ma v'ha un'altra fatta di scienza, nemica delle vane ciancie e madre delle pratiche innovazioni la quale sollevandosi da questa bassa terra senza però perdersi nelle nubi va a leggere nel pensiero divino i destini delle cose create e ridiscende poscia fino a noi per illuminare di sua celeste luce le vie del nostro terreno peregrinaggio e ricondurci migliorati e buoni in seno al Creatore. Di tale natura io intendo appunto che sia la scienza pedagogica, di cui discorro, e fo voti al cielo perchè presto sorga un qualche genio italiano, che raccogliendo i materiali sparsi qua e là nelle opere degli scrittori pedagogici e riannodandoli intorno ad un centro ne faccia emergere un vasto e compiuto sistema educativo costrutto su basi abbastanza larghe da rispondere ai bisogni dei tempi ed all'indole della presente civiltà [2]. Ove dalla luce di una siffatta

[1] Quando l'Autore scriveva queste cose, non aveva per anco veduta la luce la *Pedagogica* di G. A. Rayneri, nella quale tu scorgi un vero sistema di scienza.

[2] La *Pedagogica* del Rayneri adempie essa al voto che qui facciamo? Diremo su questo argomento il nostro debole avviso, quando quest'opera dell'illustre professore Torinese sarà pubblicata per intiero.

scienza non vengano illuminate le innovazioni e le mutazioni, che si vanno introducendo nell' ordine pedagogico, esse non possono a meno che procedere lente, faticose, mal ferme e corrono rischio di ruinare dalle loro basi; poichè l' uomo se vuol far cose che durino, deve da prima consigliarsi col riflessivo pensiero, essendo legge di natura, che ogni mutazione nell' ordine dell' azione abbia ad essere preparata e preceduta da un' idea, in cui si radichi e si rifletta. Il bisogno di una siffatta scienza necessaria in ogni tempo per il buon andamento della pubblica educazione si fa sentire più vivo e più imperioso che mai nell' età che viviamo, siccome quella che uscita di fresco dai trambusti politici, ed ora dedita con fervore al commercio, all' industria, al traffico, ed alle arti meccaniche corre grave pericolo d'immelmarsi nel fango di uno schifoso materialismo, ove non venga di tratto in tratto sollevata sulle ali della parola educativa al di sopra della materia verso un mondo di cose sovrasensibili ed immortali. Il perchè ho divisato di esporre brevemente alcune considerazioni generali intorno al principio supremo della pedagogia, quale logicamente consegue dal Primo antropologico superiormente enunciato.

Educare, pigliando questo vocabolo nel suo senso latissimo, suona svolgere, trar fuori e ridurre a compimento i germi racchiusi nelle facoltà di un essere; e siccome gli enti creati escono appena abbozzati dalla mano creatrice della natura e sono tutti più o meno suscettivi di progresso e di perfezionamento, così puossi sotto questo rispetto asserire che l'educazione abbraccia nella sua universalità le creature tutte e si distende lontana quanto il mondo. Per tal modo l' universo ci apparisce come un'immensa scuola, che ha per supremo maestro Iddio, e per discepoli le creature tutte, le quali sotto l' impulso ed il magistero infallibile della pedagogia divina apprendono continuamente il proprio perfezionamento trasformandosi e migliorandosi infino a tanto che sieno fatte degne di risalire all' Ente perfettissimo onde discesero. Restringendo qui il campo delle nostre indagini all' educazione dell' essere umano, domandiamo anzi tutto qual è l' esemplare tipico, a cui vuol essere informato il magistero educativo?

È noto assioma, che il fine determina i mezzi e che la via a battersi viene tracciata dalla meta, che altri ha in proposito di arrivare. Di quinci si fa manifesto, come il procedere del magistero educativo non possa essere divinato e desunto se non se dalla cognizione del fine, a cui l'educazione medesima è indiritta. Ciò posto, si domanda: a che fine mira l'educatore? Certo, a perfezionare l'uomo. L'uomo non nasce perfetto ma è destinato a diventarlo col tempo. Evvi in ciascuno di noi un uomo divino, vo' dire l' ideale dell'uomo, a quel modo che in un marmo di Paros si trova l'immagine di Ercole e di Apollonio, se un artista divino vi avesse anzi con vene naturali tracciati i contorni e segnate le forme della statua futura. Ma come questa solo allora ne vien fuori e fa vaga mostra di sè, che una mano sapiente lo scalpello vi adoperi, così e non altramente all' uomo incontra; nel quale allora soltanto si rivela e splende la sublime natura di nostra specie, quando ei non difetti dell'opera assidua di savio educatore. Epperò s' appartiene all' educazione manifestare all'uomo il prezioso tesoro che porta seco, pur inconscio di averlo; presentargli il suo tipo, svolgere i semi di ragione e di virtù di potenza e di grandezza; in una parola, attuare e crescere in lui l' uomo verace e divino. Ma qual è mai l'uomo veracemente perfetto, a cui vanno rivolti tutti i conati, tutte le cure e le fatiche del buono educatore? Direm forse perfetto uomo, ad esempio, colui, che sentendosi bene in forze ed aitante della persona sa maneggiar destramente le vigorose sue membra e reggere costante a tutte sorta di fatiche, che alle corporee esercitazioni ed ai lavori meccanici in qualche modo si attengono? No, certo, essendochè la sanità del corpo, la scioltezza della persona, la robustezza e vigorosità delle membra sono bensì mezzo validissimo ed organo potente di umano perfezionamento, ma non son tutto l' uomo; giacchè a tale stregua un rozzo ed incolto villano, valente per forze fisiche ed industriali pretendere potrebbe all'alto onore di uomo tipico e perfetto. Così pure non potrà riporsi la perfezione umana nella sola scienza e nel valor dell'ingegno destituito di morale virtù; essendochè il sapere è sibbene gran parte di perfezione umana, ma non è tutto l'uomo; il quale non vive solo di pane e di sa-

pienza ma ben anco e molto più di religioso e morale alimento. L'antropologia ne apprende che l'uomo è un vivente, il quale in sè unifica la triplice attività del sentire, dell'intendere e del volere; allora soltanto l' uomo potrà dunque dirsi perfetto veracemente, quando la sensitività, l'intelligenza e la volontà, tutte insomma le sue naturali potenze siano sviluppate e perfezionate con tale un organismo da costituire un tutto armonico e vivente, o, per dirlo con una formola filosofica, da fare dell' uomo *un molteplice ridotto all' uno*, idoleggiando così in angusta sfera l'imagine del grande universo, che è pure un sistema di svariate e molteplici forze contemperate ad unità.

Conosciuto di tal guisa il fine proposto all'educatore, non torna più gran fatto malagevole il divisarne il come ci si deggia adoprare onde aggiungerlo. Se scopo supremo dell'educazione è formare dell'alunno un molteplice ridotto all'uno, conseguita che l'azione educativa debbe a tal fine ubbidire a due leggi generali, che sono quelle della molteplicità e dell'unità, delle quali la prima richiede che non una soltanto od alcune, ma tutte e singole vengano disviluppate le facoltà del fanciullo; la seconda poi vuole, che lo sviluppamento delle medesime facoltà sia condotto con tale una gerarchia dinamica, che l' una a seconda di sua peculiare indole e funzione influisca mutuamente sull'altra, e tutte poi cospirino amichevolmente insieme a mettere l' uomo in armonia con sè stesso e con gli esseri che lo circondano. Queste due leggi pedagogiche debbono agir di conserva nella difficile arte di perfezionare l'umana infantile natura e sono di tale e tanta rilevanza che, ove cessi l'una di esse o venga dall' altra sovverchiata, i conati dell' educatore per quantunque lunghi e faticosi tornano indarno, se pure non riescono tal fiata nocivi. E di vero, la legge della moltiplicità, o dell' universalità, che si voglia chiamare, è necessariamente voluta dalla stessa natura umana, la quale sebbene una ed identica nella sua essenza è però molteplice e svariata nelle sue potenze, in virtù delle quali l'uomo pensa ed opera, sente ed imagina, crede e ragiona. Il perchè l'educazione, a voler essere per ogni verso compiuta, uopo è che distenda il suo impero perfezionativo su tutte le facoltà, dischiudendo dal

seno delle medesime que' germi che vi giaccion riposti. Qualunque altro sistema pedagogico, che a vece di abbracciare il compiuto svolgimento di tutte le umane potenze tenesse in non cale la coltura di alcune per prodigare tutte sue cure all'una od all'altra delle medesime, fallisce onninamente al suo intento, mutilando e dimezzando l'umana natura in luogo di esplicarne e maturarne i germi ond'è feconda. Provatevi infatti ad educare esclusivamente la fisica sensitività e quello spirito di calcolo e d'interesse onde l'uomo si giova a procurarsi gli agi ed i commodi della vita, e la vostra educazione ben lungi dal poter dare alla società uomini liberi, incorrotti e pensanti, altro non le saprà regolare che un popolo-macchina, una genia di artefici e di produttori, piena di basse e materiali voglie, vuota di generosi sentimenti e di pensamenti sublimi, senza genio che la inspiri, senz'alito che la fecondi, senza fuoco che la infiammi. Certo che fa di mestieri eccitare il gusto del lavoro, l'amor del commercio, dell'industria e delle arti destinate a provvedere ai bisogni della vita; ma questo gusto, questo amore vogliono essere contenuti entro a giusti e ragionevoli confini. Non basta (scrive qui il signor di Bonald) dare ai popoli cristiani pane e spettacoli, *panem et circenses*, come si adoprava coi pagani: ei non si deve dimenticare questa sublime risposta del Salvatore: L'uomo non vive di solo pane, ma di ogni parola, che esce dalla bocca di Dio. Quanto esiziale e rovinosa alla società torni un'educazione meramente meccanica e materialistica, lo dice dolorosamente la storia di una nazione a noi contermina, che ne ebbe a sentire i funestissimi effetti. Vi fu tempo in cui si credette che l'uomo fosse unicamente destinato ad organizzare e dirigere macchine, a misurare terreni, a combinar cifre; e che ogni suo cómpito fosse conchiuso, allorquando egli avesse provveduto ai bisogni del corpo. Le sublimi facoltà religiose e morali furono neglette od abbandonate al caso; e tutte cure si rivolsero a perfezionare il fisico sentire: si omise di apprendere all'uomo la dignità della sua anima, la santità del dovere, il pregio infinito della virtù; e allora? Allora l'alunno fatto mercante, collo sguardo chiuso per entro al basso orizzonte di questa terra, con in cuore la persuasione che la meta ultima del

suo operare fosse il morir ricco, ogni cosa a pensato calcolo sottomise, trafficò di tutto, e quando più nulla gli rimase a mercanteggiare, discese all'ignominiosa viltà di vendere (debbo io dirlo?) sè stesso, il suo pensiero, le sue convinzioni, la sua religione, il suo Dio. Ecco il dove riesca un'educazione rivolta alla sola coltura del corpo.

Peccherebbe del vizio opposto l'istitutore, il quale violando egualmente la legge della moltiplicità concentrasse la sua azione educativa nello sviluppo e nel perfezionamento della volontà a segno da trascurare affatto le altre facoltà dell'intendere e del sentire. Sacrificate di fatto l'educazione fisica ed intellettuale all'educazione morale, e che avverrà? La vostra scuola convertirassi in un freddo e muto chiostro, che regalerà col tempo alla società una caterva di monaci, i quali odiando santamente la terra e ridendo bonariamente su tutti i più cari e sacri affetti di patria, di famiglia, e di civiltà sciuperanno la loro terrestre esistenza in uno sterile e smodato amore del cielo. Certo che la virtù splende di per sè stessa di una bellezza recondita e tutta sua propria: non è però men vero che essa apparisce più veneranda e direi più divina cosa alloraquando ne si presenta allumata dallo splendor della scienza, e circonfusa delle vaghe delizie dell'arte.

Per ultimo peccherebbe del paro contro la legge della moltiplicità, di cui discorriamo, colui, il quale pregiando di soverchio l'intelletto e tenendo in non cale il cuore, tutto concedesse al primo, e poco o nulla al secondo. L'intelligenza, quest' occhio spiritale, di cui l'uomo si giova a leggere nel gran libro dell' universo i disegni reconditi del Creatore, è certo (chi il negherebbe?) nobile e dignitosa potenza, che l'uomo solleva di gran lunga al di sopra della bassa cerchia degli stupidi bruti; ma dessa non è nè l' unica, nè la suprema, avendo per cómpito suo peculiare di dirigere l'umana esterna operosità e di segnare al volere la via, per cui deve quaggiù procedere fino a che sia salito alla sublime altezza del Buono infinito. Io mi so bene, che non mancarono e forse non mancano neppure a' dì nostri certuni, i quali presi di sovverchio amore per una istruzion mai intesa, in essa ripongono il fine ultimo dell'educazione ed il colmo dell'umano perfezionamento: ma siffatta dottrina pedagogica, che

vuole la scienza fine a sè stessa, non è meno funesta e perniciosa della dottrina estetica di coloro che proclamano l'arte per l'arte. Il vero si è, che siccome l'intelletto è potenza subordinata alla volontà, così la coltura della mente vuol essere fatta in servizio del cuore: la scienza non è che semplice mezzo: la virtù ha ragione di fine. Il perchè se l'istruzione, fatta a dovere, è organo validissimo di umano perfezionamento, ove sia scompagnata dalla virtù, diventa (e perchè dovrò io tacerlo?) scuola funestissima di scelleranze e e di corruzione; onde la si potrebbe sotto questo riguardo pareggiar alla spada, che diventa vindice e ministra di dispotismo o di libertà, secondo che viene impugnata dal sicario, che assassina, o dal guerrier che combatte. Oh! guai a quella nazione, che scambiando il mezzo col fine, tutto attende dalla scienza, sacrificando all'educazione intellettuale l'educazion religiosa e morale! Essa vedrassi crescer d'intorno una generazione di subdola e maligna tempra, la quale convertirà l'istruzion ricevuta in un'arma micidiale, cui saprà maneggiar destramente per violare a man salva la santità delle leggi, ingannar gl'incauti, e per via di male arti e di scaltri ed iniqui raggiri fare della società un miserando strumento de' suoi perversi disegni. Si è detto, e con ragione, essere la ignoranza sorgente di molti e non leggieri misfatti; ma con pari sentimento di verità si potrebbe aggiungere, di delitti più gravi ancora e più numerosi essere madre l'istruzione scompagnata da religione e da virtù: essendochè nel primo caso i delitti sono figli di una traviata natura, che ignora sè stessa ed il suo sviluppamento, laddove nel secondo caso essi vengono pensatamente consumati alla luce stessa della verità e giungono ad una calcolata perfidia. Oh! meglio, le mille volte meglio una virtù idiota, rozza e disadorna, che una fulgida scienza cinta della funesta aureola della nequizia! Che se questo mio sentenziare paresse altrui smodato ed insussistente, io lo inviterei a gettar meco uno sguardo sulle pagine della statistica, contro alle cui inflessibili cifre non v'ha cavillazione che valga. Lo statistico francese Michel risguardando la criminalità nelle sue attinenze coll'istruzione, fu dalla logica delle note ufficiali condotto ai seguenti risultati: 1.° che « a misura che l'istruzione si è

« di anno in anno diffusa, il numero dei misfatti e dei de-
« litti si è accresciuto in proporzione analoga: 2.° che nel
« numero di questi delitti o misfatti la classe degli accusati
« che sapean leggere e scrivere, figura per un quinto di
« più che la classe degli accusati affatto ignari di lettere,
« e la classe degli accusati, che ricevettero un'altra istru-
« zione, figura per due terzi di più, fatta la debita propor-
« zione fra i numeri rispettivi della popolazione di ciascuna
« di queste classi: 3.° che il grado di perversità nel mi-
« sfatto, e i tentativi di sfuggire alle ricerche della giustizia,
« e alla spada della legge sono in proporzione diretta del
« grado d'istruzione: 4.° che i dipartimenti dove è più dif-
« fusa l'istruzione son quelli, che offrono il maggior numero
« di misfatti, cioè la moralità evvi in ragione inversa dell'i-
« struzione: 5.° che le recidive sono più frequenti fra gli
« accusati, che hanno avuto un'istruzione, che fra coloro i
« quali non sanno nè leggere nè scrivere. » Da questi in-
negabili dati di una dolorosa esperienza che mai egli è a
conchiudere? Forse che dovrassi perciò tenere il broncio
all'istruzione e bandirle la croce adosso siccome a scuola
perenne di perversità e di corruzione, e predicar beata l'i-
gnoranza, e ritornare alla barbarie de' tempi andati, e spe-
gnere nelle tenebre quel raggio celeste di luce intellettuale,
che ne splende in fronte? Io lascio che così la argomenti
colui, che ha smarrito per intiero il sentimento della dignità
di sua ragionevol natura per rassegnarsi tra i bruti. Ben al-
tra è l'inferenza, che trae chiunque non ha per anco scor-
dato la nobiltà dell'umana creatura. Se l'istruzione non fe-
condata dallo spirito religioso e morale rende gli uomini
pensatamente perfidi e perversi, disposatela coll'educazione
del cuore, e da questo santo connubio vedrete discendere
figli, che formeranno leggiadra e ridente corona alla società.
In una parola, istruite, ma educate ad un tempo.

Le cose finqui discorse basteranno, credo, a chiarire quanto
momentosa e rilevante sia la legge pedagogica della moltipli-
cità, o dell'universalità, che si voglia chiamare, e come senza
di essa non si riesca che ad una educazione sempre monca
e difettosa, il più delle volte perversa e ruinosa più della
stessa barbarie. Se non che non basta lo svolgere come che

sia tutte e singole le facoltà dell'alunno; ma è necessario altresì che il loro sviluppo sia armonico in guisa, che l'una si stringa concorde coll'altra nel suo esplicamento giusta quel grande principio cosmico che collegando in uno gli esseri disparati della natura ne fa uscire la concordia e l'armonia universal delle cose. Indi emerge la necessità di accoppiare alla legge pedagogica dell'universalità l'altra non meno rilevante dell'unità, le quali debbono entrambe agir di conserva all'arduo intento di un'educazione veracemente perfetta. Le molte potenze, onde l'organismo dell'essere umano si elementa, non sono tutte dotate di una medesima ed unica tempra; anzi diversano grandemente l'una dall'altra per indole, per tendenza, per dignità, per natura; ond'è, che l'educatore, il quale tutte le coltivasse alla stessa stregua senza por mente alle loro mutue attinenze ed agli intimi legami, che le consertano, ben lontano dal formare del suo alunno un molteplice contemperato ad armonica unità, indurrebbe dentro di lui una dolorosa spaventevole anarchia, dove il brutale istinto insorgerebbe ribelle contro la santità del dovere, il fervido e brioso immaginare piglierebbe luogo del pensar sodo e riflessivo, il ragionamento intemperante profanerebbe il chiuso santuario della credenza e del mistero, e l'uomo tutto lotterebbe traviato contro di sè medesimo, contro la società, contro il cielo. Quel Dio, che disseminando nel vano dello spazio gl'immensi globi celesti, segnò a ciascun d'essi il proprio corso e contemperolli a mondiale sistema, quel Dio medesimo creò a gerarchia le varie potenze di nostra natura, additando ad ognuna di esse la via per cui deve procedere nel suo successivo esplicamento: una sola, che si disviluppi isolata o valichi la cerchia che le fu assegnata, offende l'armonia di tutto l'insieme e produce nel picciol mondo umano quella ruina, che in più gigantesche proporzioni causerebbe un pianeta, il quale scattando fuori della propria orbita turbasse le armoniche danze delle altre sfere celesti. La legge pedagogica dell'unità ci spiega il perchè molte istituzioni fallirono al buon volere ed ai lunghi e faticosi conati di chi le promosse; ed io sarei troppo lungo se tutti volessi qui chiamare a rassegna gli sconci che derivano da un sistema educativo, che educasse le facoltà del-

l'alunno senza subordinare le inferiori e meno nobili all'impero delle superiori e più dignitose. Solo starommi contento ad un esempio. La memoria (e chi è che l'ignori?) è facoltà suddita dell'intelligenza, la quale se ne sussidia per mettere in serbo le idee acquistate, richiamarle all'uopo, aggiungervene delle nuove per costrurre di tal guisa il laborioso edificio dello scibile umano. Pure si credette altra volta (e forse l'errore non è per anco cessato a' nostri dì) si credette che il segreto dell'istruzione tutto risiedesse nella memoria; si credette di essere giunti a fare del fanciullo un essere pensante e ragionevole, alloraquando per un felice giuoco mnemonico ei ti seppe sciorinare lì su due piedi una lunga filza di idee relative ad una data materia. Ma e che si ottenne? Si ammazzò l'ingegno e si istupidì quella stessa memoria, che pur si voleva perfezionare. Certo che la memoria va esercitata; ma in sussidio alla intelligenza; altramente non approda, ma nuoce, posciachè le cognizioni introdotte pel solo canale della memoria senza essere state smaltite dal pensiero riescono vano ingombro per la mente che le possiede.

Adunque non esclusività, nè disarmonia nella coltura delle facoltà infantili; ma universalità ed unità; non una od alcune, ma tutte si riducano a compimento, e ciascuna in relazione coll'altra, ciascuna a seconda di sua indole peculiare, di sua più o men dignitosa natura. Il fanciullo, quale esce di mano alla creatrice natura, è uno nella sua essenza, molteplice nelle sue potenze di sentire, di intendere e di volere: *unità* adunque e *moltiplicità*, ecco le due grandi leggi pedagogiche, al cui impero va conformata l'azione educativa; *svolgere armonicamente nel fanciullo la triplice vita, operativa, intellettiva e morale,* ecco l'ideale, cui debbe mirare il savio educatore. Un'educazione, che ingagliardisca le membra, che rischiari di fecondi Veri l'intelligenza, che svegli la fantasia, che stampi nella verde adolescenza un'anima nobile ed elevata, amante del bello e del grande, sdegnosa d'ogni viltà, forte ed invitta negli ostacoli e nelle sventure; tale insomma che coltivando a dovere tutte e singole le facoltà dell'alunno, stringa in bello accordo la scienza, l'arte e la virtù; solo un'educazione siffatta risponde al suo sublime ideale.

Ivrea, aprile 1856.

II.

DELL'EDUCAZIONE TECNICA IN PARTICOLARE.

L'uomo vive una triplice vita, operativa, intellettiva e morale. Di esse tre vite ciascuna è indiritta ad un oggetto suo peculiare, in cui si compie e si assolve, l'intellettiva cioè nella scienza, l'operativa nell'arte, la morale nella virtù. Ma e scienza, ed arte, e virtù non van disgregate, sibbene congiunte, quasi corde di una medesima lira, dal cui suono concorde ha da uscir piena ed integra l'armonia dell'umano perfezionamento. Però l'uomo la natura lo abbozza soltanto; interviene l'educazione a disvolgerne le implicate potenze ed avviarle a compimento: ond'è che la si specifica in fisica, in intellettuale ed in morale, secondochè si propone di eccitare e dirigere: 1.° le potenze fisiche ed operative all'arte, 2.° l'intelligenza alla scienza, 3.° la volontà alla virtù. Queste tre guise di educazione vanno contemperate ad unità perchè uno è l'umano soggetto nella triplicità di sue primordiali potenze; e siffatta unità, a cui come ad archetipo debbe conformarsi il magistero educativo, frequenti volte viene dolorosamente perduta di vista, e l'uomo smembrato nel suo insieme venne da taluni educato come se fosse un semplice bruto ordinato a muover materia (onde nacque il sensualismo o materialismo pedagogico), da altri come se fosse puro intendimento (indi il razionalismo pedagogico), da altri come se fosse tutto volontà e nulla più che volontà (di che il misticismo pedagogico). Noi toccheremo qui brevemente dei limiti entro ai quali va conchiusa l'educazione tecnica, che è dell'educazione fisica ramo precipuo e specialissimo, segnando i ruinosi effetti che avrebbero luogo ove trasmodasse oltre a'suoi naturali confini.

In Inghilterra ed in Francia si denominò educazion *liberale* quella che ha per iscopo il generale ed armonico sviluppamento delle molteplici facoltà nella loro dipendenza e subordinazion relativa, mentre si diè nome di educazion *speciale* o *professionale* a quella che mira più propriamente a svolgere certe determinate potenze in ordine alla vita pra-

tica; onde la nota distintiva di ciascuna di esse questa è, che la prima ha per fine precipuo l'assoluto perfezionamento dell'educando in quanto uomo, mentre la seconda ha per iscopo la sua attitudine relativa per certa determinata professione. Questo concetto vuolsi aver chiaro e lucido davanti alla mente per divisare la natura, l'indole e la portata dell'educazione tecnica risguardata in sè e nei rapporti che la collegano alla liberale. È intendimento del tecnicismo l'ingenerare nell'educando un'attitudine a conoscere ed operar la materia [1] per convertirla in istrumento di agiatezza e di comune prosperità: suo fine ultimo e definitivo è l'utilità privata dell'educando e la pubblica della società, qual si deriva dal commercio, dal traffico, dall'industria e dalle molteplici arti meccaniche: suoi precipui elementi sono le scienze positive, le fisiche e le naturali risguardate nelle loro applicazioni pratiche alle diverse guise d'industria. Disconoscere la non poca rilevanza dell'educazione tecnica saggiamente intesa solo colui il può fare, che ha chiusi affatto gli spiriti ad ogni forma di civiltà. Il tecnicismo ove sia sovra giuste e salde basi fondamentato, crea in seno alla società una schiera eletta di laboriosi cittadini, che con mano industre ed intelligente vincendo la lotta, che la bruta materia muove alla nostra vita, e gli agenti naturali convertendo in fonte di pubblica prosperità difende la sociale famiglia dagli insulti del turpe bisogno, e cogli agi della vita le assicura il fisico perfezionamento e con esso, attese le intime colleganze dello spirito col corpo, determina e condiziona il perfezionamento intellettuale altresì ed il morale.

Se non che mal saprebbe la tecnica educazione menare que'buoni frutti che da essa possiam riprometterci, ove non fosse tenuta ne'limiti a lei da natura assegnati conformemente al sovrano concetto antropologico. L'uomo è un concorde sistema di tre vite, il sentire, l'intendere ed il volere; e l'armonia dell'arte, della scienza e della virtù è l'archetipo

[1] Con quest'espressione *operar la materia* intendo denotar ogni guisa d'industria che intorno alla medesima si travagli, e il commercio che da luogo a luogo la trasferisce, ed il traffico che la permuta, e la manifattoria che la lavora e la affina, e le arti meccaniche che la trasformano e la atteggiano agli usi diversi della vita sociale.

di sua perfezion assoluta. Sorge di qui l'inferenza, che l'educazione tecnica, siccome quella che è solo indiritta a svolger nell'uomo la vita meccanica ed industriale, non è tutta l'educazione, sibbene solo una parte e parte delle altre tanto men nobile e men dignitosa quanto i puri ed immortali beni dello spirito vincono in pregio i materiali e caduchi godimenti del corpo. Questo adunque abbiasi per vero fermo ed inconcusso, che l'educazion professionale e specializzata vuol essere tenuta in conto di semplice mezzo e subordinata all'educazion liberale come parte al tutto, perchè uom commerciante, industriale ed artigiano non per anco significa per ciò solo uomo assennato e persona onesta: che gli studi tecnici e speciali lascino campo larghissimo agli studi classici, filosofici e morali, anzi prendano da questi l'indirizzo e'l moto: che mentre si vanno crescendo le potenze operative al culto dell'arte, si educhi in più ampie proporzioni l'intelletto alle grandi verità della scienza, e con ardor più intenso il cuore s'informi ai sublimi, eterni principii della virtù. Forse tai cose sapranno savor di forte agrume a certi smodati ed improvvidi positivisti del secolo, che tutti fisi lo sguardo nelle fisiche migliorie colla veduta corta d'una spanna non vedono più in là delle loro macchine e delle loro cifre, e nel progresso economico e nella moltiforme industria ripongono il colmo della civiltà e l'ultimo definitivo scopo della social convivenza; ma essi hanno dimenticato, che non di solo pane vivesi l'uomo, sibbene di verità altresì e di virtù; hanno dimenticato che non siam quaggiù nati solo per muover macchine, per lavorar materia, per combinar cifre, ma fummo da Dio ordinati a ben più sublimi destini.

Il tecnicismo, se ammodato e tenuto a dovere, è fonte benefica di pubblica prosperità e di agi sociali; ma, se intemperante e fuor de' suoi naturali confini, convertesi in istromento di corruzione, sconcia e perverte l'intiera educazione e per un sentiero fiorito di rose conduce la società alla corruzione ed allo squallor del sepolcro. Qual popolo lascia presso di sè declinare gli studi classici, filosofici e morali, custodi dei grandi pensieri e fonte di magnanime inspirazioni, per darsi perduto alla coltura dell'industria e delle arti, inforsa il suo avvenire e si attira sul capo giorni

tristissimi e luttuosi. Già or fa qualche lustro il Péisse lamentava il rivolgersi degli spiriti al tecnicismo esclusivo e segnava con giusto accorgimento i ruinosi effetti che sarebber seguiti dal surrogamento di un'educazion *speciale* e *professionale* all'educazion *generale* e *liberale*. « L'educazione professio-
« nale ed ognor più specializzata, (egli scrive) l'educazione che
« avesse a scopo di far dell'individuo un istromento per un la-
« voro qualsiasi, un mezzo per un fine particolare e determi-
« nato, sarebbe un primo passo verso la barbarie. Generalizzata
« sur una grande scala, essa trasmuterebbe una nazione in
« un'officina, in una fabbrica, in un banco da mercatanti,
« essa creerebbe macchine e non uomini ». Verità incontrastabile e tanto più dolorosa in quanto che la mala tendenza non che venire dismessa va ogni di più pigliando gran campo segnatamente presso alcuni popoli troppo corrivi dietro alle fisiche migliorie, sicchè la piaga sociale minaccia di farsi letifera e non più suscettiva di guarigione. Una generazione cresciuta nei soli studi industriali ed economici disgiunti dagli studi classici, filosofici e morali, si lascierà col tempo sedurre dalle attrattive di un mondo materiale abbellito dall'umana industria ed accoglierà nell'animo la trista persuasione, che non vi sian più altri mondi al di là delle sue cifre, delle sue macchine, delle sue officine; che lo spirito, se pur di spirito vorrà ancora saperne, ad altro non sia da natura ordinato che a lavorar materia; e quando si sarà dispiegata in tutte guise di progresso economico ed industriale, s'imaginerà di aver giunta la cima della civiltà e stoltamente presumerà di essere la primate delle nazioni. Ma no, che la verace e duratura grandezza di un popolo non è tutta nei materiali incrementi, nella floridezza del traffico, nel prosperar del commercio, nell'operoso movimento delle officine, sibbene altresì e molto più nella generosità del sentire, nello spirito di eroismo e disinteresse, nell'onesto, franco e dignitoso carattere, nello splendor delle civili e morali virtù, nell'indomabii fortezza dell'anima nei giorni della prova e del dolore, nella ferma ed operosa credenza ad un immortalità avvenire. E queste son cose che vengon dal cuore, non già dai freddi e rigidi calcoli, non dai fragorosi mercati, non dalle venali officine.

SAGGI DI FILOSOFIA CRITICA.

I.

CRITICA DEI DIFFERENTI CONCETTI DELLA METAFISICA [1]

Eccoci, egregi ed amatissimi giovani, novellamente raccolti per ripigliare il filosofico nostro cammino. A me prima di dare cominciamento al corso di Metafisica, corre grato dovere di ringraziarvi dell'animo benevolo ed attento, con cui vi piacque accogliere le mie lezioni di logica, e del buon volere, con cui avete sorretto la povera mia parola. Dura ed ingrata, il confesso, era la via che abbiamo percorsa per *la selva selvaggia ed aspra e forte* delle logiche astrazioni; pure in voi più che l'aridità e l'asprezza della materia potè l'amor della scienza, da cui confortati quà conveniste con lodevol frequenza a studiar meco le forme concettuali, che veste l' umano ragionamento, e le leggi dialettiche, che ne governano lo sviluppo. Ora la ragione de' nostri studi accademici vuole, che dalla disamina delle forme logiche del pensiero noi facciam passo a scrutare i principii supremi della realtà universale, val quanto dire dalla Logica alla Metafisica. Voi ben vedete, quanto logico e naturale sia il trapasso dall'una all'altra di queste due scienze, attese le intime ed infrangibili attinenze che collegano queste due elettissime discipline. E veramente le forme concettuali e le leggi dialettiche del pensiero, intorno a cui si travaglia la Logica, ricevono dalla realtà universale, oggetto della Metafisica, la materia con cui van conjugate e senza della quale smarrirebbero la ragione dell'esser loro: pensiero e realtà, forma e materia, soggetto ed oggetto son due cose indisgiungibili,

[1] Prelezione al corso di metafisica nell' Accademia filosofico-letteraria di Milano, letta il dì 23 novembre 1861.

sebbene distinte; ond'è, che la Logica, non essendo fine a sè stessa, ma mezzo al sapere ed organo di verità, rinviene il suo final compimento e l'ultima ragion sua nella Metafisica siccome in quella, che investiga il supremo e fontal principio del sapere e dell'essere, del pensiero e della realtà.

Or che cos'è la Metafisica? È questa la prima dimanda, cui ne tocca di satisfare anzi tutto, siccome a quella, che affacciasi di per sè al primo por piede in sulle soglie stesse di questa scienza. Se non che ci convien qui confessare, che della Metafisica corrono sommamente varie e discordi le definizioni, e contrarii sono i pareri dei filosofi nel determinare la materia propria di questa scienza, divisarne i caratteri, fermarne la vera e costitutiva natura. Il perchè reputo qui conveniente di rivolgere un rapido sguardo retrospettivo alle origini ed alle vicende storiche del concetto della Metafisica, ed attraverso alle fasi diverse, per cui successivamente discorse, studiarne l'indole e l'attitudine peculiare, chiamare quindi a rassegna le differenti definizioni datene dai filosofi, statuir fra di esse confronti e disamine accurate, cercando se mai per entro alle medesime giacciavi alcunchè di comune, in cui tutte concordino e sovra questo elemento di convenienza dalla critica sincerato fermare tale un concetto definitivo della scienza nostra, che ne determini l'obbietto proprio ed adequato, ne segni i limiti, che la conterminano, ne ponga in chiaro la dignità e l'importanza tragrande in ordine alla vita pratica ed alle scienze.

Insino dal suo primo schiudersi alla vita filosofica il pensiero greco risalendo alle origini delle cose chiedeva a sè stesso, se mai frammezzo alle vicissitudini ed al trasformarsi continuo dell'universo siavi alcunchè di assoluto, che permanga immoto ed identico a sè medesimo, causa egli stesso e principio dei trasmutamenti, a cui soggiace la realtà universale. Fu questa la grave ricerca, nella cui soluzione si affaticò la speculazione greca nelle tre scuole filosofiche primitive, la jonica, l'italica e l'eleatica. Nelle vaghe e malferme intuizioni di siffatto problema eranvi di già i presentimenti della Metafisica, ma la metafisica essa stessa non ispiegava peranco la forma rigorosa di scienza, errando incerta intorno al proprio definitivo oggetto. Platone ripigliando il problema

dell'assoluto speculò sublimemente intorno alle essenze delle cose, ingegnandosi di tenersi mezzo fra i due estremi e della scuola jonica, che subordinò l'uno al molteplice, e della eleatica, che il molteplice sacrificò all'Uno: ma Aristotele fu forse il primo, che abbia cercato di dare abito fermo di scienza alla metafisica, la quale nella dialettica platonica rimanevasi ancora indeterminata e malsicura di sè, segnatamente in quel che riguarda le attinenze tra le idee e le cose, tra l'assoluto ed il relativo, tra l'uno ed il molteplice, tra le essenze eterne e le individue esistenze. Pigliando a combattere la teorica ontologica del suo maestro e facendo tesoro dei pronunciati filosofici delle scuole anteriori sincerati dalla critica, Aristotele assorse al concetto di una scienza suprema, o com'egli stesso la denomina, filosofia prima, la quale sollevandosi al di sopra delle scienze diverse intente a scrutare le cause ed i principii degli esseri particolari pigliasse ad indagare le cause ed i principii comuni a tutti gli esseri. La metafisica adunque, qual venne concepita primitivamente ed ideata da Aristotele, è la scienza dell'ente senza più, sguardato nella sua più alta generalità e spoglio delle proprietà specifiche e de' modi determinati, che differenziano e distinguono l'uno dall'altro i molteplici esseri peculiari; la scienza, che ha per oggetto i primi principii dell'essere e del conoscere, le cause e le ragioni ultime della natura e del pensiero; la teorica della sostanza prima, causa e principio dell'altre tutte, Iddio. Se non che, insorge qui un gravissimo dubbio. Aristotele assegna ad oggetto della Metafisica ora l'essere onnimamente indeterminato, inteso nella sua più alta generalità, l'ultima delle astrazioni; ora l'essere pienamente determinato ed attuato, la prima delle realità, Iddio. Ma l'essere comunissimo, categorico ed astratto è esso identico con l'essere realissimo, infinitamente concreto, Iddio? Se no, come potrà ancora sussistere l'unità della scienza metafisica? Se sì, in qual modo mai l'essere astrattissimo si concreta e s'individua nella sostanza divina, e come si concilia nell'essere primo, oggetto della Metafisica, il sommo di astrazione col massimo di realtà; val quanto dire, come sussiste il generale, l'indeterminatissimo nella sostanza singolare ed individuata? Questo dubbio, che è in sostanza il gran

problema agitatosi tra i Realisti ed i Nominalisti del medio evo e sciolto a' di nostri in senso panteistico da Hegel, non venne, a quel che pare, dileguato da Aristotele; il quale perciò, sebbene si fosse sollevato all'idea di una scienza prima, pure non riesci a porne in sodo l' unità organica e precisarne l'oggetto suo peculiare. Il concetto metafisico di Aristotele ci apparisce quindi quasi a dir dimezzato e scisso in due altri lasciati in lotta fra di loro anzichè contemperati ad armonica unità; e la scienza prima da lui ideata mal poteva in sè ritrarre quell'organica unità, di cui difettava il concetto stesso, su cui veniva fondamentata. Questo dualismo giacente in seno alla Metafisica aristotelica vuol essere dalla Critica attentamente avvertito, siccome quello che trasfusosi nel concetto dei metafisici posteriori fu cagion permanente dei lor dispareri ed impedì alla scienza nostra di raggiungere la sua organica integrità e pigliare un assetto ben fermo e determinativo. E veramente le molteplici e diverse teoriche di metafisica, quante mai sorsero da Aristotele a' tempi nostri, portano tutte, chi ben le riguarda, più o meno spiccata l'impronta del concetto aristotelico variamente configurato e disvolto; essendochè chi collocò in cima ad essa il concetto dell' ente categorico ed universalissimo, e fecene la scienza delle forme astratte dell'essere e quindi delle verità supreme ed assiomatiche, che servono di principii alle scienze particolari; chi le assegnò per subbietto primo e fondamento l'ente reale, oggettivo e sussistente; altri riproducendo il dualismo aristotelico dell' ente astrattissimo e del realissimo la bipartirono in due corrispondenti teoriche fra di loro sconnesse; ed altri da ultimo si avvisarono di averla rimenata alla sua scientifica unità incardinandola nel concetto supremo dell'Assoluto, da cui si sforzarono di far fluire per sola logica necessità il duplice mondo delle idee e delle cose, dell'essere e del sapere, del pensiero e della realità. Gli Scolastici rifacendo la metafisica dello Stagirita e correggendola in molti punti per conformarla alla Dommatica della Chiesa la riconcepirono siccome scienza prima e generatrice di tutte le altre, pur mentre la ridussero ad una miscela di cose eterogenee e differenti; posciachè di essi gli uni si diedero segnatamente a speculare intorno alle supreme generalità e

concezioni mentali e ne fecero un più o men ben congegnato tessuto di astrazioni intorno all'essere universalissimo, cui si diede poi nome di ontologia; mentre gli altri assunsero per subbietto precipuo di lor metafisica l'essere divino contemplato nella sua perfettissima natura e nelle attinenze col mondo e convertironla in teologia; di che ce ne fanno fede i due più celebri ed opposti rappresentanti della Metafisica scolastica, Tommaso d'Aquino soprannominato l'Angelo delle scuole, e Giovanni Duns Scoto, cui l'acutezza estrema nel discutere e nel concepire valse il titolo di *Doctor subtilis.* L'Aquinate, genio vastissimo e comprensivo se altro mai, concepì la gran sintesi della realtà universa e speculò intorno a Dio, al creato ed ai loro rapporti; onde il suo filosofare veste una forma concreta ed oggettiva inspirandosi alla intuizione della realtà universale: lo Scoto, inchinevole più assai all'astratto che al concreto, trattò la Metafisica siccome scienza dell'ente in universale, indagandone la natura generalissima, i principii astratti (quali sarebbero l'essenza, l'esistenza, la sostanza), e le proprietà comunissime, come a dire l'uno, il vero, il buono; al che aggiunse un trattato di Dio, e delle sostanze angeliche.

Nel risorgimento che vide il secolo decimoquinto degli studi speculativi, gli spiriti stanchi dalle smodate astrattezze della scolastica rivolsero le metafisiche loro speculazioni al problema della realtà universale, che continuò a travagliare le menti per tutto il secolo decimosesto e venne ritentato con molta arditezza di genio da Giordano Bruno e da Tomaso Campanella, che fondarono la Metafisica sul concetto dell'Ente infinito e del finito studiandone i rapporti e derivando dalla teorica dell'Essere assoluto la notizia spiegativa degli esseri finiti e contingenti. Cartesio imprimendo alla filosofia moderna da lui iniziata una tendenza ed uno stampo soggettivo la costituiva siccome scienza del pensiero umano e degli oggetti studiati però nel loro aspetto soggettivo ossia in rapporto col soggetto conoscente, anzichè in sè stessi. Comparando la Metafisica ad un tronco su cui s'incalma e sorge l'albero della filosofia universa, ei ne fece un misto di psicologia, di logica e di teodicea, trattandovi del dubbio universale, della natura dello spirito umano, dell'esistenza

di Dio, del vero e del falso, dell' essenza e dell' esistenza delle cose materiali e della real differenza fra l' anima ed il corpo; però fra tante ed eterogenee questioni, di cui si elementa la sua filosofia prima, una ve n' ha che fra le altre primeggia e tutte a così dire le configura; quella vo' dire che risguarda il fondamento primo della cognizione. Il massimo e precipuo problema della Metafisica cartesiana è quello dell' Assoluto logico, vo' dire la ricerca di una verità prima, che sia come l' *aliquid inconcussum* del mondo conoscitivo, l' ultimo e supremo fondamento della certezza e della cognizione, fondamento che ei ripose nell' esistenza dell' io pensante. Dall' assoluto logico ci sorse per mezzo del concetto dell' essere perfettissimo e necessario inesistente nell' io all' esistenza dell' assoluto reale ed oggettivo, cioè di Dio, e sul concetto di quest' Assoluto obbiettivo fondò la realità obbiettiva del mondo esterno. Voi vedete qui riprodotto sotto diversa forma nella metafisica di Cartesio il dualismo della Metafisica di Aristotele, l' Assoluto mentale e l' Assoluto reale opposti l' uno all' altro e non conciliati. Malebranche e Spinoza lavorando sulla Metafisica cartesiana cercarono di compierla tentando di conciliare l' opposizione dell' essere e del pensiero l' uno colla teorica dell' Ente divino posto come il *principium cognoscendi* ed il *principium essendi* ad un tempo, l' altro colla teorica della sostanza assoluta che s' indua nell' estensione infinita e nell' infinito pensiero.

In quel frattempo Giovanni Locke postergando le disputazioni ontologiche per ire dietro ad uno smodato empirismo faceva discendere la Metafisica dalla sua altezza per costringerla quasi tutta entro agli angusti cancelli dell' ideologia e della psicologia, dove ve la tennero per assai tempo angustiata ed immiserita Condillac, d' Alembert e gli altri suoi più o men fedeli discepoli. Intento precipuo e supremo della Metafisica pel filosofo inglese è questo, di fermare la natura e l' origine delle idee, anzi delle sensazioni, ciò che è assai meno ancora; e di tal guisa ci veniva a falsare non solo l' indol nativa di questa nobilissima disciplina, ma ben anco a scalzarne le fondamenta, essendochè la Metafisica ha per proprio di spiegare il molteplice, il relativo, il mutabile, il

contingente, il finito per mezzo dell' uno, dell'assoluto, dell' immutabile, del necessario e dell' infinito. Ora le sensazioni, da cui Locke vorrebbe originato tutto l' umano sapere, non valgono del sicuro a sollevarci più su del fenomenico e del mutabile infino alle regioni dell'assoluto, del necessario e dell'infinito, *dove chiave di senso non disserra*, a dirla con Dante. Il perchè non è a meravigliare, se i sensisti e gli empirici d' ogni fatta dileggiarono la metafisica siccome scienza dell' assoluto e dell' immutabile; non è a meravigliare, se d' Alembert, seguendo le orme del suo maestro, assegna siccome primo, anzi unico problema alla Metafisica quello dell' origine delle idee, soggiungendo che « quasi tutte le altre questioni, che essa si propone a ri-« solvere, sono o insolubili o frivole, che esse sono l' ali-« mento degli spiriti temerarii o degli spiriti traviati, e che « non è punto a stupire se tante questioni sottili, sempre « agitate e non risolte mai, han fatto sprezzare dai « buoni spiriti questa scienza vuota e pretenziosa, cui danno « nome di Metafisica (*Essai sur les elem. de la philos.* ecc. « T. IV delle sue Mélanges, pag. 54 e 46) ». Se non che a vendicar questa nobile scienza dagli oltraggi e dalle beffe, cui era fatta segno, ed a risollevarla dal basso loco, in cui era ruinata, sorse G. Cristiano Wolfio, il quale lamentando il discredito in cui era caduta una disciplina di sì grande momento, ed accagionandone lo sterile modo onde la trattarono gli Scolastici, intese il nerbo del suo ingegno a liberarla dalle futili e vane quisquiglie in cui l' avevan gittata. Bello e lodevol di certo era l' intento del celebre leibniziano, che presentiva in tal modo la dignità e grandezza della scienza nostra; pure, a dirne il vero, a noi non pare che sia riescito nel suo nobile divisamento, e che l' abbia novellamente avviluppata in magre e vuote astrattezze anzichè accostata al suo sublime ideale. Il Wolfio accostandosi al concetto dualistico di Aristotele e dello Scoto concepì la metafisica siccome scienza dell' essere in genere e delle sue varie specie, e conformemente a questo duplice concetto dell' ente generalissimo, astratto, indeterminato, e dell' ente specificato, reale, determinato egli bipartì la metafisica in generale ed in ispeciale. Alla Metafisica generale ei diè nome di Ontologia, o

di filosofia prima, e le assegnò ad oggetto lo studio dell'essere in generale, ossia dei primi principii, dei concetti supremi, delle nozioni assiomatiche ed astratte, che entrano in ogni ragionamento, quali sono i concetti di necessario e di contingente, di posssibile e di impossibile, di sostanza e di accidente, di causa e di effetto, di quantità e di qualità e va discorrendo [1]. La metafisica speciale poi discendendo dalle supreme generalità alle diverse specie di esseri si travaglia intorno a Dio, all'uomo ed al mondo e si specifica perciò in teologia, in psicologia e cosmologia razionale. Eccoci novellamente di fronte al dualismo dell'essere universalissimo e dell'essere individuato, del pensiero e della realtà, dell' assoluto astratto e dell' assoluto concreto; dualismo che dall'oggetto della metafisica trapassando in corpo alla scienza stessa non poteva a meno di non turbarne l'economia ed offenderne la sistematica unità. Il Wolfio slanciandosi di botto fino alle ultime e generalissime concezioni dell' essere poneva in cima a tutta la metafisica il concetto astratto dell'ente in genere, oggetto della sua ontologia o filosofia prima; ma come e con qual mezzo mai potevagli poi venir fatto di uscire dall'idealismo, in cui s'era imprigionato, e ridiscendere dal mondo delle supreme astrazioni a quello delle concrete ed individue esistenze, dall'ente generalissimo ed astratto alle realità metafisiche di Dio, del mondo e dell'uomo? Eppoi, quali attinenze, potevaglisi dimandare, ponete voi mai fra l'ente in genere, spoglio di tutte determinazioni, e l'ente realissimo pienamente determinato ed attuato, fra l'essere astrattissimo e Dio? Così il filosofo di Breslavia falliva al propostosi intento di fermare su salda base l'edifizio della metafisica; ed agli ontologi a lui posteriori lasciava aperte non più che queste tre vie; o di starsene chiusi nell' idea-

[1] Questo concetto della Metafisica generale del Wolfio non è sostanzialmente gran fatto discorde da quello di Hobbes. Vi ha (questi dice) una *filosofia prima*, da cui dipende ogni altra filosofia: essa sta principalmente nel ben circoscrivere il significato dei termini e dei nomi più universali. Siffatta limitazione serve a scansar l'ambiguità e gl'equivoci nel ragionare. Le si chiamano comunemente definizioni. Tali sono le definizioni di corpo, tempo, luogo, materia, forma, specie, oggetto, sostanza, accidente, facoltà, atto, finito, infinito, quantità, qualità, moto, azione, passione, e varie altre parole necessarie perchè ciascuno possa spiegar le sue idee sulla natura e la generazione del corpo. La spiegazione ossia il significato di questi ed altrettali termini preciso e convenuto è ciò che comunemente chiamasi *Metafisica* nelle scuole (Hobbes, Op. Mor. e pol. pag. 399).

lismo da lui ricostrutto, vietando al pensiero ogni commercio colla realtà oggettiva, togliendo alle idee metafisiche di causa e di effetto, di sostanza e di modo, di necessario e di contingente, di infinito e di finito ogni valore ontologico e reale, e rendendo con ciò stesso impossibile la metafisica, e ciò venne fatto da Kant; o di sollevarsi al di sopra dell' assoluto soggettivo ed ideale e dell' assoluto oggettivo e reale, cercando se mai ci venga fatto di conciliare in un termine superiore ed unico la loro dualità, lo che venne tentato da Hegel; oppure subordinare le supreme astrattezze e generalità metafisiche alle concrete ed individue sussistenze come a loro sostegno e ragion sufficiente, e lasciando intatta la sostanzial distinzione fra il reale infinito ed il reale finito tentar la conciliazione e l'armonia de' due termini cercandone le attinenze ontologiche, e non già confondendoli nè identificandoli, come usa il panteista, in un terzo termine superiore, che sia di amendue l'unico fondamento e la lor comune essenza. Kant ponendo mente alla storia della metafisica fecesi a pronunciare, che essa « si « rimase fin qui in uno stato indeciso di dubbio e di con- « traddizione, che i progressi suoi furon sinora così lenti, « e tanto si stette lontana dal giungere la propostasi meta, « che si ha davvero il diritto di dubitare della sua possibi- « lità (*Crit. della rag. pura*, *t.* I, pag. 370, 372) »; ed egli stesso usando di questo diritto proposesi a risolvere il problema = *Una metafisica è dessa possibile? E come è possibile?* = Voi farete forse le meraviglie, giovani studiosi, veggendo un tanto ingegno mettere in forse le sorti stesse della metafisica; ma stupirete assai più al sentire, che questo grande iniziatore di tutto il movimento filosofico tedesco de' tempi nostri dopo di avere dichiarata problematica l'esistenza della scienza nostra non si perita di sentenziare duramente, che la metafisica, come scienza, è impossibile. Ei non nega di certo, che le menti umane incalzate da non superabil istinto di natura che le porta a scrutare il problema della realtà universale chieggono a sè medesime che cosa è Dio, l'uomo, il mondo; non nega perciò che la metafisica, come tendenza natural dello spirito, è un fatto; ma poi sottomettendo ad una rigida critica l'indole, i limiti e

la natura della nostra intelligenza ne inferisce, che la ragione umana non vale a sciogliere i problemi metafisici, a cui natura la porta; che è impotente a trascendere i limiti della esperienza, e sollevarsi dal fenomeno al noumeno, dalle apparenze alle realità assolute; che ogni qual volta ardisse pronunciar giudicio intorno alla natura noumenica ed oggettiva delle cose è dannata ad avvolgersi fra insolubili contraddizioni entrando in conflitto con sè medesima; e che per conseguente se la metafisica, come disposizion naturale dello spirito, è un fatto, come scienza, è impossibile. Così il severo critico di Köenigsberg sentenziava impotente la metafisica ad apprenderci l'intrinseca e reale natura degli esseri, e spogliatala d'ogni valor oggettivo la riduceva ad una sistematica e critica rassegna delle idee e de' principii che sono in noi *a priori* indipendentemente dall'esperienza e fondamentano ed informano la nostra ragione speculativa.

Se Kant ha colpito la Metafisica della dura sentenza di morte, non perciò a voi venga meno, o giovani, la fede in essa. Il gran problema dell'essere sta indestruttibile in faccia alla ragione umana: nel lungo e faticoso cammino, che le tocca di percorrere per giungere il sublime intendimento, sorge un momento, in cui essa dopo tanti tentativi falliti, dopo tante teoriche cadute a vuoto soccombe accasciata sotto il peso di insuperati ostacoli, e disperando di sè pronuncia la sconfortante parola: il problema è insolubile; la metafisica impossibile. Kant è il rappresentante di questo momento di dubbio e di scetticismo; ma nel lungo periodo dello sviluppo speculativo non è più che un momento, trascorso il quale, il pensiero umano, che giacevasi sfiduciato e stanco, sorge, si riaffaccia al problema, ritenta la prova, e più animoso di prima chiede novellamente all'universo la ragion suprema dell'esser suo.

E questa ragion suprema di tutte cose Hegel si tenne sicuro di averla alla perfin rinvenuta egli solo, e con essa aver dato una soluzion definitiva al problema della Metafisica, pronunciata l'ultima parola della scienza, chiuso di sua mano il ciclo evolutivo della filosofia. Kant avea scavato un abisso tra il soggetto e l'oggetto, tra i principii del conoscere e quelli dell'essere; Hegel pretende di aver colmato l'abisso

identificando i due termini in un terzo termine superiore, l'Assoluto, che è l'essenza medesima delle cose, il Pensiero ideato o l'Idea pensata, contenente in sè identificati nella più alta possibile unità tutti i diversi e gli opposti. Kant aveva sentenziato impossibile la Metafisica, impotente la ragione speculativa ad apprendere la realità assoluta; Hegel pronuncia, che la sola scienza vera, la sola possibile è la teorica dell' Assoluto, e che dell'Assoluto la ragione umana possiede una scienza assoluta essa stessa. Hegel volle incardinato tutto lo scibile sul concetto dell'essere uno, assoluto, indeterminatissimo, nel cui seno si unifichino tutti i contrarii, e da cui si disvolga per fatale necessità e senza mai fine la moltiplicità svariatissima delle idee e delle cose: e da questo suo principio filosofico ei venne condotto ad operare un pieno rivolgimento nel dominio dell'Enciclopedia, spostando tutte e singole le scienze dal luogo che vi tenevano, e mutandone per intiero l'ordin gerarchico attuale e l' intrinseca armonia. L'Assoluto ne'suoi tre successivi momenti di Idea, di Natura e di Spirito; ecco, in sua sentenza, l' oggetto di tutta la filosofia, oggetto che circoscrive esso stesso alle singole scienze il posto loro determinato dai momenti stessi dell' Assoluto. Egli stesso, l'Hegel, in una prefazione alla sua Logica edita nel 1812, sentenzia che quello che esisteva prima di Kant sotto nome di Metafisica non appartiene più al novero delle scienze, che l'antica Ontologia, la Psicologia, la Cosmologia e la Teologia naturale son divenute cose di cui non si fa più parola da veruno; che le ricerche sull' immortalità dell'anima, le prove dell' esistenza di Dio ed altrettali hanno perduto ogni importanza; che la Logica è rimasta bensì ma senza progresso e con discredito; che lo spirito pratico del secolo la minaccia della stessa sorte della Metafisica; che il momento di trasformar la Logica è giunto, e d'ora in poi dovrà costituire la Metafisica, la Filosofia speculativa pura. Per Hegel adunque la Logica e la Metafisica antiche sono scomparse; e sulle loro ruine egli edifica una scienza sola, che è Logica e Metafisica ad un tempo, avente per oggetto l'Assoluto nel primo de' suoi tre momenti, l'Assoluto-Idea.

Mentre così in Germania Hegel colla sua teoria metafisica

dell'Idealismo assoluto chiudeva il ciclo del movimento speculativo aperto da Kant, in Italia due preclari intelletti ritentavano la soluzione del problema dell'essere e del sapere, battendo una via mediana fra le intemperanze del trascendentalismo alemanno e le impotenze del sensismo anglo-francese. Antonio Rosmini riconcepiva la Metafisica nella sua nativa purezza definendola per la dottrina delle ragioni ultime dell'ente reale; gli enti reali poi, che assegnava ad oggetto di essa, sono lo Spirito finito e lo Spirito infinito; però prima di discendere a trattare dell'ente reale finito e dell'essere realissimo ed infinito, che è Dio, ei volle premettere una teorica astratta dell'essere universalissimo o comunissimo, predicabile di ogni ente vuoi contingente, vuoi necessario; val quanto dire l'Ontologia, che egli considera come una grande prefazione al trattato di Dio, e che voleva congiunta colla Teologia razionale, da cui soltanto poteva a suo avviso ricevere la sua integrità ed il suo final compimento. Vincenzo Gioberti impugnando la teoria ontologica dell'essere ideale quale era stata concepita dal Rosmini, pose anch'egli a base di tutte le scienze l'Ontologia o Metafisica, assegnandole però ad oggetto l'Ente infinito cioè Dio, da lui concepito siccome il Primo ideale ed il Primo reale ad un tempo, siccome il massimo degli universali ed il perfettissimo de' concreti. L'Infinito, il finito ed il loro rapporto, è questo per lui il massimo problema della Metafisica, che ei tentò di risolvere colla sua formola ideale = L'ente crea le esistenze = da lui posta a cardine di tutta l'Enciclopedia. Però a questi due potenti ingegni, che ridestarono in Italia il pensiero speculativo dal suo languore, non volle fortuna conceder tanto di vita da condurre a compimento le loro teoriche: la morte li rapiva alla scienza nell'atto istesso in cui stavano coronando l'edificio filosofico intorno al quale andavano da tanti anni e con tanta cura lavorando: della Protologia di Gioberti non ci rimangono che pochi e sconnessi frammenti i quali vider la luce testè; e l'Ontologia del Rosmini si sta or ora pubblicando fra le sue opere postume incompiuta e monca quale era uscita dalla sua penna.

Io mi sono fin qui studiato di chiamare a rassegna e porvi sott'occhio i pensamenti diversi, che della Metafisica emi-

sero i suoi più celebri cultori da Aristotele a Gioberti. Nè vi crediate che con ciò io abbia avuto il vano intendimento di spiegare qui uno sterile sfoggio di cognizion filosofica; chè, siccome il Foscolo diceva di odiar il verso che suona e che non crea, così sprezzo anch' io quella erudizione ciarliera, importuna ed infeconda, che invece di alimentare e crescere il pensiero lo ammazza sotto l'ingombro di cognizioni sgranate e sconnesse perchè non avvivata dallo spirito critico ed inventivo. Ben più grave ed altamente scientifica fu la ragione che mi ci ha condotto. Io credo, che nella storia del pensiero speculativo abbiavi continuità di sviluppo, e che i diversi momenti, per cui successivamente discorre, formino un sol tutto, quasi anelli di una stessa catena, che insieme s' intrecciano e mutuamente si sostentano di guisa, che aggiungerne de' nuovi non è possibile senza collegarli con tutta la serie. Di che consegue, che i pensamenti individuali e le diverse teoriche van risguardate siccome continui e non interrotti tentativi di una sola mente a così dire universale [1] cospiranti tutti ad attuar l'ideale di una scienza determinata, e che a volerne continuar lo sviluppo occorre anzi tutto coglierne il concetto e studiarne l' indol nativa attraverso ai molteplici sistemi, che ne esplicarono il contenuto per accostarla al suo ideale. Voi vedete quindi ragione, per cui anzichè presentarvi un concetto definitivo della scienza metafisica così di botto e come a dire isolato ed arbitrario, ho avvisato meglio di estricarlo per mezzo della Critica dalla storia stessa dell'idea metafisica, parendo a me che di tal modo attinga la sua ragion d' essere dalla tradizione scientifica e dalla continuità del pensiero speculativo. Ciò posto, chi sguarda con occhio superficiale ed empirico alle varie e discordi definizioni della Metafisica da noi registrate verrà forse condotto alla negazione stessa del concetto della scienza nostra, come se i filosofi non siano giunti per anco ad intendersi intorno alla natura intrinseca della medesima ed a divisarne per bene i caratteri costitutivi; ma chi vi si addentra con la ragion della Critica non durerà

[1] Prego il lettore di non intendere questo mio concetto nel senso dell' Idealismo assoluto.

fatica a rilevare per entro alle dissidenze individuali de'metafisici intorno al subbietto peculiare della lor disciplina una ragion comune ed universale, che è come base de'lor pensamenti diversi e ne concilia i dispareri. A noi quindi occorre cercare questa ragion comune, che informa le opere diverse di metafisica, e rilevatone il concetto generale porlo per pietra angolare del nostro edificio scientifico.

Ora se altri raffronterà fra di loro dietro accurata disamina le definizioni molteplici, che della Metafisica si sono prodotte, scorgerà questo essere l'elemento comune ed identico giacente in fondo alle medesime, che l'universale dei filosofi convengono nel concepire la Metafisica siccome *la scienza del Primitivo*, e che i dispareri e le dissidenze allora soltanto insorgono che viensi a determinare e concretar questo Primitivo posto a fondamento e subbietto della Metafisica. E veramente quando Aristotele la definiva ora siccome la scienza dell'ente inteso nella sua più alta ed astratta generalità, ora siccome la dottrina dei primi principii e delle cause supreme delle cose, ed ora siccome la teorica dell'essere infinito, divino, ei veniva con ciò ad assegnarle per oggetto ciò che havvi di primitivo o nell'ordine de'nostri concetti o nel giro della realtà; tant'è che ei la denominava coi titoli di filosofia prima, di sapienza, di teologia, espressioni tutte che alludono a qualche cosa di primitivo, di universale, di assoluto. Il medesimo è a ripetersi della Scolastica, e segnatamente dell'Aquinate e di Giovanni Duns Scoto, i quali ponendo in capo alla Metafisica or l'essere supremamente astratto, or l'essere supremamente concreto e perfettissimo, venivano con ciò a concepirla siccome la scienza del primitivo. E quando il Bruno, il Campanella e gli altri pensatori, che lasciarono bella fama di sè dal risorgimento degli studi classici allo schiudersi della filosofia moderna, rivolsero le metafisiche loro speculazioni a scrutare il fondamento primo e la ragion suprema della realtà universale, quale altro concetto si formavano mai della Metafisica se non quello di una scienza, che investiga ciò che havvi di primitivo e di assolutamente supremo nell'universo? Cartesio, che le assegnava per compito precipuo quello di rinvenire una verità prima, che stesse a base in-

crollabile delle nostre cognizioni, Malebranche, che la definiva per la scienza delle verità supreme, che servono di principio alle scienze particolari, non la concepivano altramente anch'essi che come scienza del Primitivo: e Locke stesso, che angustiandone l'amplissima sua natura le dava per proprio di scrutare l'origine delle nostre idee, anzi delle nostre sensazioni, e Kant, che la sentenziava impotente a raggiungere le realità assolute, vengono entrambi a rivelare sebbene per vie diverse lo stesso concetto definitivo che andiam rilevando; posciachè il risalire con Locke, Condillac, D'Alembert alle origini delle idee torna ad un medesimo che il domandare se abbiavi o no un primitivo, da cui tutte rampollino come da loro fonte comune. Quanto poi al Kant, egli stesso conviene, che la Metafisica, sguardata nel suo ideale, vuol essere la scienza del Primitivo ossia del Noumeno, siccome sostrato e ragion ultima del derivato, ossia del fenomeno, sebbene poi contraddicendo a sè medesimo neghi alla ragion speculativa le forze di raggiungere l'ideale, a cui incessantemente ed ineluttabilmente aspira. Da ultimo lo stesso concetto fondamentale della Metafisica viensi a riscontrare in Wolfio, che la dice scienza dell'essere universalissimo e degli spiriti; in Hegel, che ne fa la scienza dell'Idea assoluta, cioè di quel primitivo da cui, in sua sentenza, tutto esce ed in cui tutto ritorna; in Gioberti, che la incardina sull'idea dell'Ente creatore; in Rosmini, che la definisce la scienza delle ragioni ultime dell'essere reale, le quali ultime ragioni non vanno cercate nè si rinvengono fuori del primitivo, su cui ponta la realtà universa. Oggetto della Metafisica è adunque il Primitivo; in questo concetto conviene, se ben discerno, l'universale dei filosofi; ma questo Primitivo, intorno a cui la medesima si travaglia, che è desso mai, e sotto quale aspetto viene dalla Metafisica meditato? Nel rispondere a siffatta inchiesta i cultori di questa scienza dividonsi in diverse e contrarie sentenze; posciachè altri, siccome Aristotele, Duns Scoto, Cartesio, Wolfio e Rosmini, il cercarono e nell'ordine delle astrazioni e nel giro delle realtà e posero a base della loro scienza metafisica un duplice Primitivo, astratto cioè e concreto, categorico e realissimo, discorde seco stesso e non conciliato

ad unità; altri cercarono precipuamente un Primitivo come fondamento della realtà universale, come Bruno, Campanella, Spinoza; e chi intese per Primitivo metafisico l'essere infinito pienamente attuato e perfetto, cioè Dio, come San Tommaso e Gioberti, chi, siccome Hegel, l'Idea assoluta, mentre Giovanni Locke lo rimpiccioliva fra le angustie della fenomenologia del pensiero e Kant lo dichiarava inaccessibile all' umana ragione. A chi poi dalle diverse e discordi teoriche metafisiche intorno alla natura costitutiva del Primitivo volesse inferirne con Kant che l' ideale della Metafisica è d' impossibile attuamento e mettere con ciò in forse la natura stessa e la validità oggettiva della scienza nostra, risponderei che « una definizione adequata della filosofia (ed io « dirò, della Metafisica) non si può trovare se non compiuta « la scienza; giacchè ci s' ha ad esprimere un' unità che « non si può scovrire, se non dopo scoverta ne' suoi più « intimi recessi tutta la natura dell' ente (Bonghi, *Metaf. di* « *Arist.* tradotta, pag. CIII). »

Discoperta la identità che giace fra la diversità e contrarietà dei concetti emessi dai Metafisici intorno alla natura della loro scienza, a me pare di avere con ciò fermato l'oggetto suo peculiare dicendo che la Metafisica è la scienza del Primitivo. Vago per anco ed indeterminato, io ne convengo, è questo concetto della Metafisica che ho qui messo innanzi, ma pur corrispondente al nostro intendimento rivolto a cercare una formola generica, in cui s' acconciassero ad unità le molteplici e disparate definizioni. Studiamoci ora di addentrarci più oltre nella natura intrinseca di questa scienza e precisarne il subbietto pigliando le mosse da alcune considerazioni intorno alle scienze particolari per risalire quinci al concetto di una scienza superiore che ne sia il comun fondamento. Ogni peculiar disciplina, chi ben la riguarda, è un sistema di verità elaborato dalla riflessione umana intorno ad un peculiare oggetto. Ora gli oggetti molteplici sussistono sibbene collegati fra di loro nel gran sistema degli esseri dell' universo, ma ciascheduna disciplina particolare sta tutta raccolta nell' indagine del proprio oggetto e lo contempla scisso e disgiunto dagli altri senza por mente alle loro mutue attinenze. Così a ragion d' esempio

la mineralogia ha per proprio di studiare i corpi inorganici nè si dà punto pensiero degli altri corpi dell'universo con cui son collegati a sistema; la fisiologia è tutta nello studio della vita animale e non va più oltre nè chiede se e come questa vita animale sia nell'uomo collegata con un'altra vita più nobile e più dignitosa, quella dello spirito: la geologia medita intorno al picciol pianeta che noi abitiamo, e non tiene nè debbe tener conto dell' immensa realtà universale di cui è piccolissima parte. Ma i minerali, i viventi, la terra e tutti gli altri oggetti, che ammaniscono la materia alle diverse scienze particolari, non sussistono isolati e disgiunti quali vengono dalle medesime contemplati, sibbene intimamente connessi quasi altrettanti organi di quel gran tutto, che chiamano universo. Vuole adunque necessità di ragione, che al disopra delle scienze particolari sorga una scienza superiore, che pigli ad oggetto delle sue indagini questa grande università di cose studiandola non più nelle disgiunte sue membra, ma nel suo intrinseco organismo, ne' supremi e generali rapporti, che fanno dei tanti e diversi esseri un molteplice contemperato ad unità. Or questa scienza suprema, che investiga le attinenze armonizzatrici della realtà universale, e che dagli esseri derivati e molteplici si solleva insino all'Essere primitivo ed uno, cercando in questo la ragione ed il fondamento di quelli, voi il vedete, è per appunto la Metafisica. Ancora chi pone ben mente al processo discorsivo delle scienze diverse particolari, vi scorge che ognuna di esse muove da un principio genetico suo proprio, in cui tutta si unifica ed oltre al quale non le è dato di avanzare, e che tutte poi per esplicarsi ciascuna dal suo principio generatore si giovano di certi altri principii detti formali, astratti e comunissimi, quali sono quei di sostanza, di causa, di ragion sufficiente, e quello poi universalissimo detto di identità, a cui fa contrapposto quell'altro di contraddizione, senza del quale la scienza non saprebbe dar un sol passo, anzi fôra impossibile il menomo ragionamento. Or bene qual' è l' origine ed il fondamento di tutti questi principii formali che presiedono alla formazion di tutte le scienze particolari? E quanto ai tanti e diversi principii genetici proprii di ciascheduna disciplina pe-

culiare, qual'è il vincolo che li collega e li armonizza? E v'ha egli un solo e supremo principio di tutto lo scibile, da cui fluiscano tutti i principii scientifici? Satisfare a tali inchieste non ispetta a veruna delle scienze particolari, delle quali ognuna sta fissa e circoscritta al proprio principio genetico nè lo trascende per invadere i principii generatori delle altre. Sorge quindi la necessità di una scienza superiore, che investighi l' origine ed il comun fondamento di tutti i principii delle scienze particolari. Tutte queste considerazioni ci menano a conchiudere essere la Metafisica la scienza dei sommi principii dell'essere e del sapere [1].

Al medesimo risultamento ci troveremo condotti muovendo dalla considerazione di alcuni fenomeni psicologici, di cui siamo tuttodì testimoni per mezzo del senso intimo. Non appena lo spirito umano volge lo sguardo alla realtà universale che lo circonda, ei la sente e la percepisce siccome alcunchè di molteplice, di mutevole, di finito, di relativo e di contingente: ma di fronte alla facoltà del sentimento sorge la ragione, che opponendosi ai pronunciati della percezione apprende la realtà siccome una, immutabile, infinita, assoluta e necessaria. Quindi lo spirito umano entra in conflitto ed in lotta con sè medesimo, a cessar la quale ei fassi a rintracciare le attinenze tra questi termini opposti, ad indagar le ragioni ultime dell'esistenza universale, e cercare un Primitivo, che valga a sciogliere il dualismo del senso e della ragione, e conciliare i loro opposti ad armonia; ed eccolo condotto al problema della Metafisica, che è perciò la scienza, la quale cerca le attinenze tra l'assoluto ed il relativo, l'infinito ed il finito, l'Uno ed il Molteplice, il necessario ed il contingente; la scienza che investiga le ragioni ultime della realtà universale, o più esplicitamente la scienza del Primitivo come ragione ultima di sè, e della realtà universale.

[1] Io convengo perciò con Wolfio, Scoto, Aristotele ed altri filosofi, che la Metafisica debba altresì studiare l' origine ed il valore dei principii formali e dei concetti supremi generali ed astratti; ma discordo da essi nel collocare che fanno il concetto dell'essere indeterminatissimo e le supreme generalità astratte a fondamento della Metafisica, quasi ne fossero l' obbietto proprio ed adequato, mentre i concetti categorici e le supreme astrazioni non hanno per sè verun fondamento, e vogliono essere spiegati per mezzo della realtà o dei concreti, in cui si sostanziano facendoli fluire da questi.

Se tale è il concetto che vi ho qui delineato della Metafisica, voi potete quinci veder ragione e delle varie denominazioni, che sortì dai filosofi, e dei titoli, di cui venne insignita, e dei caratteri che le furono assegnati. Essa venne denominata filosofia prima, Protologia, scienza delle scienze, scienza per antonomasia, Ontologia o scienza dell'essere, Teosofia, scienza dell'universale, dell'assoluto, dell'incondizionato, teoria delle scienze, investigazione e dichiarazione de' sommi principii, scienza delle origini delle cose, delle leggi universali dell'essere, di quanto havvi di più generale e di comunissimo in tutti gli esseri; denominazioni tutte che son quasi altrettante e più esplicite traduzioni del vocabolo *Metafisica*, la cui greca etimologia accenna ad una scienza che trascende la natura materiale, e va oltre il mondo delle cose sensibili, finite, mutevoli e relative per attingere l'ultima loro ragione in un essere soprasensibile, infinito, immutabile ed assoluto. Quindi ancora si scorge il perchè la scienza nostra venne caratterizzata siccome un sapere universale, trascendente, profondo, recondito, certo ed evidente per sè, autonomo e base di ogni altro sapere. Dessa è un sapere universale, non già perchè sia essa sola tutte le scienze e confondasi con l'Enciclopedia, ma perchè informa di sè e compenetra tutto lo scibile; non già perchè contempli gli esseri tutti ciascuno nella specifica sua natura, sibbene nelle supreme loro relazioni, ed universale altresì, perchè il concetto del Primitivo, in cui essa si radica, stendesi a tutta la realtà: è un sapere trascendente, profondo e recondito perchè si spinge insino alle secrete origini delle cose e ne scruta le ultime cause; è un sapere certo ed evidente per sè, perchè tolto il Primitivo, oggetto e materia della Metafisica, tutta la realtà rimane in forse e lo scibile intiero avvolto in uno scetticismo universale; è da ultimo un sapere autonomo e base di ogni altro perchè dal Primitivo fluiscono e dipendono i principii scientifici, base delle singole scienze, esso poi è indipendente da ogni altro.

Io mi sono infino a qui ingegnato di porvi sott'occhio tale una nozione dichiarativa della Metafisica che inchiudesse il concetto generico, che il comune dei filosofi si forma di questa scienza ed involgesse i caratteri che le si sogliono

attribuire. Intanto dalle cose sinora discorse voi avrete, credo, raccolto come la Metafisica risponda al fine altissimo di nostra ragionevol natura, e quanto intimamente si connetta col viver umano, governandone l'indirizzo col tenore de' suoi principii ed additandogli il suo scopo terminativo. La Metafisica ha la sua ragion d'essere nell'essenza stessa della nostra natura, la quale è fatta per l'infinito, e l'assoluto; dessa risponde ad un imperioso, indestruttibil bisogno dello spirito umano; e lo stesso Kant, che come scienza l'ha dichiarata impossibile, come tendenza natural della mente la disse un fatto incontrastabile; onde io non esito di affermare, che se la Metafisica non fosse, farebbe mestieri inventarla. E veramente chi è di noi, che colpito dallo spettacolo dell'universo non facciasi ad esclamar col poeta:

> Queste cose, che il ciel volge e governa,
> Dopo molto voltar, che fine aranno?

Chi mai dall'incessante avvicendarsi delle cose umane e dal succedersi di tanti eventi non sentesi condotto a chiedere a sè medesimo: donde viene, e dove va questa grande università di cose che ne gira d'intorno? E chi nell'ora solenne dello smarrimento e del dolore raccoltosi nel santuario dell'anima non vede affacciarglisi davanti al conturbato pensiero il terribil dilemma della vita: essere, o non essere? Così il problema della Metafisica sorge spontaneo ed indeclinabile dal fondo stesso della nostra natura, e si pone di per sè in faccia alla ragione speculativa. Quinci si scorge, come la nostra non sia una vana scienza, che straniasi dalla realtà della vita per ismarrirsi dietro a vuote e sterili astrazioni, ma informi di sè tutta la nostra vita operativa e determini le sorti della nostra esistenza. Poichè se è vero, com'è verissimo, che son i principii quelli, che governano il movimento della società e girano le sorti degli individui non solo, ma ben anco dei popoli e delle nazioni, se è vero che tutta la nostra vita esterna ed operativa si fondamenta e si regge su pochi ma solenni giudizi, che noi rechiamo intorno alle origini ed alla finalità delle cose, ed intorno a quell'Essere primitivo, che sta moderatore della realtà universa, principio e termine di tutti gli esseri, e chi

non vede, quanto intimamente colleghisi con tutto il viver individuo e sociale la Metafisica, siccome quella, che nel concetto del Primitivo cerca la ragione ultima dell'esistenza? [1] La vita, l'esistenza, l'universo intiero non hanno altro pregio, altro valore se non quello che attingono dall'Essere primitivo, da cui dipendono ed in cui si sostentano: quindi a seconda delle diverse teoriche metafisiche professate intorno al supremo principio dell'essere e del sapere tutto il sistema delle azioni umane muta scopo, valore, indirizzo, e la società stessa veste forme diverse e variamente si atteggia e si modella. Concedetemi, giovani ornatissimi, che io confermi questa verità coll'esempio di una teoria metafisica, la quale levò a' tempi nostri alto grido di sè, voglio dire l'Idealismo assoluto di Hegel. Facciamo per poco discendere qui in terra fra noi dal suo sublime Olimpo l'Assoluto hegeliano, e chiediamogli conto, che ben ne abbiamo il diritto, delle sorti nostre che egli stringe in suo pugno. Domandiamo: nel sistema dell'Idealismo assoluto che ne è di noi, della vita,

[1] Se il Primitivo, che ammettiamo, è il Dio personale del Cristianesimo, che val quanto dire un essere spirituale, intelligente, libero, sostanzialmente distinto dall'universo da lui creato; allora tutta questa immensa varietà di cose e quindi anche la vita nostra avrà uno scopo, una finalità, perchè tutto è opera di uno spirito, che opera con intelligenza e con amore: la personalità umana è fondata sopra una salda base; noi siamo lasciati arbitri delle nostre sorti, la libertà, e quindi la responsabilità del nostro operare, la moralità, l'immortalità degli spiriti, tutte insomma le universali credenze, che sono come il cardine della società e della vita, sono poste in sicuro. Se il nostro Primitivo non è il Dio personale del Cristianesimo, ma il Dio di Hegel, ossia l'idea assoluta, un essere affatto indeterminato, privo di intelligenza, di libertà, di personalità, di ogni attributo, un essere che non è nè la natura, nè lo spirito, nè Dio, nè l'uomo, nè l'infinito, nè il finito, ma l'identità assoluta di tutte queste cose, un essere insomma che realmente è nulla, che diventerà tutto, in allora il sistema intiero delle nostre azioni muta radicalmente di indirizzo: l'universo non ha piu scopo, perchè emanazione e sviluppo fatale di un assoluto inconscio di sè; la vita nostra non ha più nè valore nè pregio, perche vien negata la personalità, da cui solo essa attinge il suo pregio e valore; non vi ha più libertà morale, quindi nessuna responsabilità del nostro operato; non più immortalità degli spiriti individuali; nessuna sostanzial distinzione tra vizio e virtù, tra il turpe e l'onesto, tra il vero ed il falso, tra il diritto e la violenza, tra quel che realmente si fa e quel che moralmente far si dovrebbe, perchè tutte queste cose essendo evoluzioni fatali dell'Assoluto, debbono esser tenute nello stesso conto. Se noi poniamo a fondamento primo, a causa suprema di tutto l'essere la materia, il caso, gli atomi di Democrito e di Epicuro, allora non vi ha più distinzione tra lo spirito e il corpo, allora una fatale, cieca, ineluttabile necessità governa tutte le cose, tutte le nostre azioni. Se il Primitivo, da cui si vuol tutto derivare, è l'essere astrattissimo, indeterminato, allora il mondo delle realità ci sfuggirebbe per sempre, poichè da un astratto non ponno uscire esseri concreti e sussistenti, e tutta la vita nostra sarebbe una deplorabile illusione.

della società, dell' universo? È chiaro che la risposta a siffatte interrogazioni vuol essere attinta dal concetto metafisico dell'Assoluto. Or che cosa è l'Assoluto, da cui Hegel fa uscire tutto l'essere e tutto il sapere? Esso è l'Idea pura, l' indeterminazione assoluta, l'essere senza più spoglio di ogni proprietà, di ogni qualità, di ogni attributo, pura possibilità di essere e non già essere reale nè determinato: quest' Idea è potenzialmente tutto, realmente nulla; essa non è nè l' Infinito, nè il finito, nè la natura nè lo spirito, nè Dio nè il mondo, ma ciò, in cui, come in vasto serbatojo, si confondono l'Infinito ed il finito, la natura e lo spirito, Dio ed il mondo; ciò in cui tutto si identifica scomparendo ogni opposizione, ogni diversità, ogni distinzione; è l'identità assoluta universale. Ma come mai quest' Idea assoluta, che in realtà è nulla, può diventar tutte cose ed originar l'universo? Che cosa mai fa uscir l'essere puro da questa sua indeterminazione primitiva ed assoluta? La necessità: una fatale, indeclinabile, insuperabil necessità domina l'Idea assoluta e la sforza a trasformarsi in natura ed in ispirito, a diventar il mondo e l'uomo, il finito e l'infinito, a vestir sempremai nuove forme senza mai fine: lo sviluppo iniziale dell'Idea è adunque necessario, fatale, cieco, inconscio di sè; quindi tutto, che si compie in seno alla società, tutto che avviene sulla gran scena dell'universo, è il parto di una inesorabile fatalità; tutto è necessario; giacchè l'Ida assoluta, fonte di tutto l'essere, non è libera nelle sue produzioni esterne, non può non vestire le forme, con cui si manifesta al di fuori, non può non isvolgersi in quel modo con cui si esplica: il bisogno di sviluppo, la necessità è più forte di lei, anzi forma la sua stessa essenza. Or io chieggo: se tale è l'Assoluto primitivo, l' universo che è desso mai? Non più, che una serie di forme, che passano e s'incalzano le une e le altre per questo gran mare dell'essere, forme di cui si veste l'Assoluto nel suo fatale sviluppo per tosto abbandonarle ed assumerne delle nuove. E noi che siamo? Non già vere e concrete personalità, ma meri strumenti dello spirito universale, non vere ed individue sussistenze dotate di una vita propria ed incomunicabile, ma fasi dello sviluppo dell'assoluto, momenti della personalità assoluta che Dio acquista nel suo

successivo sviluppo. E che ne è della vita sociale, dello Stato, dei popoli, delle nazioni? Lo Stato, dice Hegel, è il Dio presente, il Dio che si manifesta e si rivela, è l'universo spirituale in cui la ragione divina s'è incarnata ed impersonata; *quindi tutto che esiste, è razionale, e tutto ciò che è razionale, esiste;* poichè è Dio stesso che si rivela nello Stato; tutto è adunque al suo posto e viene o verrà a suo tempo; lo Stato ha perciò uno scopo assoluto, quindi possiede un diritto eminente su tutti gli individui, i quali non hanno valore nè diritti che per lo Stato (Vedi Ahrens, p. 110 e seg.) Come lo Stato, così i popoli e le nazioni sono momenti dell'Assoluto, sono manifestazioni dello spirito del mondo, che s'individualizza negli spiriti nazionali e discorre per una varietà di stati; onde in quella guisa che gl'individui sono strumenti in man dello Stato, che tutti in sè li assorbe, così i popoli vengono sacrificati come mezzo allo spirito universale di nazionalità, e quando questo spirito del mondo spiega la sua forza in seno ad un dato popolo, questo popolo divenendone il rappresentante esclusivo signoreggia ed esercita un diritto assoluto su tutti; e le altre nazioni sono di fronte a lui senza forza non solo, ma senza diritto.

Quanto malaugurate siano le sorti della vita, della società, della realtà universa in questo sistema dell'Idealismo assoluto, voi il vedete. Se l'Assoluto, che si pone a principio iniziale ed originario di tutto l'essere, non è il Dio personale del Cristianesimo, che creò i cieli e la terra ed avrebbe anche potuto non farli e sarebbe pur quel che è anche senza di loro, ma un essere privo di intelligenza, di libertà, di personalità, che opera in modo fatale ed inconscio di sè, non ci è più libera creazione, non più libera direzion delle cose: la realtà finita non ha più scopo perchè è emanazione di un Assoluto inconscio di sè, non già produzione di uno spirito intelligente e libero: l'universo non è più governato dalla libertà, ma dalla necessità logica, poichè l'inesorabile fatalità, che domina l'Idea assoluta, forz'è che si travasi da essa nelle sue fatture. Se noi non siamo vere personalità, ma forme passeggiere e vanienti dell'Assoluto, dunque non c'è più luogo a libertà morale, non più responsabilità del nostro operato, non esistenza personale dell'anima dopo

morte, non più vita futura siccome termine e compimento della presente. Se legge suprema della realtà universa è la logica necessità, se perciò tutto ciò che debbe o può essere, è realmente, e tutto ciò che è di fatto, debb'essere necessariamente, in allora le più esecrabili scelleranze van messe a paro con le più eroiche ed ammirande intraprese, perchè sono e le une e le altre momenti necessarii dell'Assoluto, da cui attingono lo stesso valore, e vogliono esser tenuti in pari conto e il guerriero, che combatte e muor per la patria, ed il traditor che la traffica e la consegna in mano allo straniero. Il vostro animo nobile e generoso inorridisce a tali tristissimi pronunciati; ma essi sono indeclinabili corollarii del sistema metafisico di cui teniamo parola. L'Idealismo assoluto non solo offende ed urta le più care credenze, i più profondi convincimenti del nostro spirito, ma è ben anco (perchè tacerlo?) la negazione delle più nobili e generose aspirazioni del secol nostro. Il mondo incivilito considera il governo come strumento e mezzo di perfezionamento per la civil società e gli fa precetto di rispettare e tutelar ne' singoli cittadini siccome alcunchè di sacro e di intangibile la personal dignità e l'autonomia individuale; e voi, o seguaci dell'Idealismo assoluto hegeliano, risuscitando la politica pagana e facendo in questo punto retroceder la scienza di venti e più secoli venite a farci l'apoteosi dello Stato, a dirci che esso è il sovrano investito di un potere assoluto, che a lui spetta il diritto di regolare la moralità, la religione, le arti, le scienze; che gli individui non son che strumenti in man dello Stato e non hanno valor nè diritti se non per lui. Il secol nostro nutre una profonda credenza, un fervido entusiasmo per la libertà e sdegnosamente abbomina e detesta ogni attentato contro di essa sotto qualsiasi forma si manifesti e da qualunque parte proceda; e voi venite a dirci che tutto è a suo posto, che tutto ciò che esiste è razionale, anche le invasioni, le conquiste, le oppressioni di popoli, le tirannidi governative che contristan tuttora la faccia della nostra incivilita Europa. Le nazioni oppresse sorgono a dimandar libertà in nome del diritto e scuotono le catene del servaggio in faccia ai loro oppressori, e voi, quasi insultando ai caduti, pronunciate che quando un popolo ha in sua mano

la signoria e domina sugli altri, le altre nazioni sono in faccia a lui senza forza e senza diritto. Ecco che cosa ne è della vita, della società, dell'esistenza nel sistema metafisico dell'Idealismo assoluto. Eppure un sistema, che scrolla le più care nostre credenze per inabissarci in un vuoto sconfortante e distrugge la personalità e la libertà morale, fondamento della vita e della società, questo sistema lo si mette innanzi e si dà come superiore a tutti gli altri sistemi, anzi siccome la filosofia. Noi instituiremo a suo tempo una critica di questa celebrata teorica; ma il poco, che ne abbiam detto or ora, basterà credo a farvi persuasi quanto stretti siano i rapporti fra la scienza della Metafisica e la vita operativa e reale.

Gravi oltremodo e paurosi problemi, voi il vedete, son questi che la Metafisica imprende a discutere, e tali da conquidere sotto il loro peso quale mai ingegno fosse ardito di affrontarli con animo impreparato e troppo fidente di sè. Commisurando la deficienza delle forze mie con la sublimità dell'assunto, a me soccorono al pensiero quelle parole dell'Alighieri:

> Ma chi pensasse il ponderoso tema,
> E l'omero mortal, che se ne carca,
> Nol biasmerebbe, se sott'esso trema.
> *(Par. 23, 65).*

Il perchè non v'aspettate da me un vasto e saldo sistema di metafisica; chè veramente strana mattezza ed inescusabil baldanza sarebbe la mia, se imprendessi una decisiva e final soluzione di tali problemi, che affaticarono ed affatican tuttora le più potenti e splendide intelligenze. A me par quindi più savio e più sicuro consiglio abbandonare il vano individual tentamento di erigere in sì corto spazio di tempo un vasto e compiuto edificio di metafisica, e m'adoprerò a tutt'uomo in questo, di segnarvi in digrosso le genuine fattezze di questa bellissima tra le scienze, lasciando a voi ed al tempo di infonder vita é moto al concetto, che ne avrete fermo dentro dell'animo. Non m'è ignoto di taluni pensatori germanici o germanizzanti del secol nostro, che spacciando per iscienza assoluta certe loro ambiziose e smodate teoriche ed arrogandosi l'arcana intuizione dell'universo ostentano di portar chiuso nel loro comprenditoio *quanto per occhio o per mente si gira,* e si fanno a rivelarvi i misteri tutti della crea-

zione e le essenze più recondite delle cose con tale una facilità e chiaroveggenza da disgradarne Domeneddio. A me mancan le forze per levarmi tant'alto e spaziar per l'immenso mare dell'essere, dove fur visti patir naufragio i nostri intemperanti ingegni rinnovando i voli infelici di Icaro. Di scienza assoluta da comunicarvi, per me non ne posseggo veruna; che anzi ricordevole di quel tale presso Orazio, che *dum vitat humum, nubes et inania captat*, io mi terrò fermo più che mai a quel filosofare circospetto, riguardoso e modesto, che per non ismarrirsi dietro a presuntuose ed avventate teoriche si sta contento al poco, ma accertato sapere, e verrò esponendovi quel po' di scienza e non più, che mi verrà fatto raccogliere colle meditazioni mie sui pensamenti altrui sorrette dal vostro buon vuolere e giovanile ingegno.

II.

SULLA CRITICA DELL'HEGELIANISMO.

Lettera responsiva di Giuseppe Allievo *al Professor* Luigi Ferri [1].

Piacquemi la libertà con cui la S. V. rispondendo ad una mia lettera pubblicata nel N. 92 *della Rivista italiana* sulla Critica dell'Hegelianismo prese a discutere alcuni punti in essa contenuti; e reputo che a Lei pure non ispiacerà la libertà che mi piglio di rivolgerle senz'indugio questa lettera responsiva, pregandola di pubblicarla nella Rivista; perchè a dirle il vero io non saprei proseguire l'incominciato mio articolo sui rapporti *della logica hegeliana colla logica delle scuole,* se non tentassi da prima di sincerare talune opinioni contenute nella mia lettera a Lei diretta e difendere tal'altra dagli appunti che Ella indirettamente ha mossi ad esse, e che crollerebbero le basi del mio lavoro critico.

[1] Avvertenza. La lettera del Prof. Ferri, a cui risponde lo scritto presente, leggesi nella *Rivista italiana* del 23 giugno 1862. La Direzione di quel Periodico, a cui veniva inviata questa *lettera responsiva,* si rifiutava dal pubblicarla.

Io aveva asserito che gli studii critici fatti dai pensatori italiani sulle dottrine hegeliane indussero nei loro autori la persuasione dell'insufficienza dell'Hegelianismo a satisfare alle esigenze del pensiero speculativo ed ai bisogni della vita pratica. A questo proposito Ella avverte, che tutti i sistemi sono più o meno insufficienti ed incoerenti; che, il voler servirsi di quel difetto per distruggere un sistema, o non proverebbe nulla o proverebbe troppo; e dopo alcune ingegnose riflessioni intorno alla critica filosofica, ne inferisce che trattandosi di giudicare di un sistema qualunque non si possa chiedergli tutta la verità, ma solo una parte; che non si tratta di sapere se ha soddisfatto a tutte le esigenze del pensiero speculativo, ma se ne abbia appagato alcune, e quali e dentro a quali termini. Questo pronunciato di critica filosofica è solidissimo ed autorevole per tutt'altro sistema metafisico, non per quello di Hegel. Poichè l'Hegelianismo si annuncia di per sè non come un sistema particolare di filosofia, ma la filosofia essa stessa: non come un mero tentativo per la costruzione della scienza universale, ma come la scienza universale bell'e costrutta; come l'ultima parola della filosofia, l'unica formola suprema che chiude il ciclo di tutto il movimento speculativo, la ragion spiegativa e conciliatrice di tutti i sistemi presenti passati ed avvenire, il criterio infallibile della loro veracità. L'Hegelianismo è tutto in questo suo sublimissimo intendimento; è sotto questo riguardo che chiede e vuole essere giudicato: la critica ha quindi il diritto di chiedergli se esso ha tenuto le sue sovrumane promesse, se ha soddisfatto non alcune soltanto ma tutte le esigenze del pensiero speculativo, di dimandargli tutta la verità, e non una parte soltanto. Dite ad un hegeliano, che il suo sistema scioglie il tal problema, ma disconosce o lascia senza soluzione il tal altro; che racchiude verità peregrine, ma è poi deturpato da gravi errori; che non ispiega tutto ma solo una parte del tutto, foss'anco i nove decimi; ed egli vi risponderà: voi distruggete dalle basi tutto il mio sistema. L'hegeliano è altiero come il suo assoluto; o tutto o niente; e la critica deve sentenziarlo sulla sua parola; *ex ore tuo te iudico.*

Ella cerca di scolpare l'Hegelianismo da alcuni dei rim-

proveri che io gli aveva mossi, e che davvero non sono nuovi, ma ripetuti dalla critica, nè vennero finora, che io mi sappia, felicemente rimossi da'suoi sostenitori.

Hegel, io aveva detto, abbandona e sprezza la realtà. Ella accosta questa mia accusa a quell'altra che io gli aveva mosso, di giustificar tutti i fatti, ed elevare a razionalità tutto ciò che esiste. Dal raccostamento di queste due accuse parrebbe che io avessi pronunciato una contraddizione; ma la contraddizione non è mia, sibbene di Hegel, il quale per giungere al concetto della sua idea assoluta ha dovuto far tavola rasa di tutta la molteplice realtà, negare tutte le individue sussistenze, e poi dal concetto della sua idea assoluta dominata da una fatalità di sviluppo trovarsi logicamente forzato a reputar necessarie tutte le forme di individua realtà, a giustificar tutti i fatti, ad elevare a razionalità quanto esiste. Di qui il celebre detto di Hegel che *tutto ciò che esiste è razionale*, che io ho citato nella mia lettera soggiungendo che io non veggo modo di conciliare tal filosofema collo sdegno e l'abborrimento profondo che destano le oppressure politiche e civili. In questo punto Ella avverte, che « il principio *tutto ciò che è reale è razionale*, sembra un paradosso a non guardarlo che superficialmente e da un lato solo; ma quella massima può avere sensi assai diversi secondo che essa si considera nella ontologia o nella morale e sopratutto secondo il senso che si attribuisce alla parola *razionale* ». A me pare che volendo discutere il vaor filosofico di questo pronunciato hegeliano non lo si possa, nè debba giudicare in sè stesso astrazion fatta dal sistema hegeliano, tentando quasi d'indovinar *a priori* i sensi diversi, ond'è suscettivo secondochè si considera nell'ontologia o nella morale, ma che debba solo essere studiato nelle attinenze coll'Idealismo assoluto, di cui è un logico corollario, e che solo può determinarne il senso; tanto più che l'ontologia e la morale, quali vengono universalmente intese, non son più quelle dell'Idealismo assoluto hegeliano, che nel liguaggio filosofico e nel giro delle scienze razionali ha operato una totale rivoluzione. Ora se vi ha un punto esplicito ed aperto nell'idealismo hegeliano, è questo che l'idea assoluta, il Primitivo, non può non rivelarsi esteriormente e quel che

è più non può vestire altre forme, prendere altre determinazioni da quelle con cui si manifesta; di che ne discende per logica indeclinabile necessità, che tutta la fenomenologia della natura e dello spirito è neccessaria e razionale, neccessaria perchè non potrebbe essere altra, razionale perchè esplicazion dell'idea; che la molteplice realtà cui chiamano universo, con tutti i suoi svariatissimi innumerevoli eventi o per dirla col poeta nostro *Quanto per mente o per occhio si gira* non potrebb'esser in verun modo diversamente da quel che è; che tutte cose, fatti, o pensieri son conseguenze indeclinabili di un'idea universale; che tutto quel che viene all'esistenza, ogni fatto va giustificato, perchè è una forma esteriore dell'Idea; che (per dirla con Hegel) *Tutto ciò che è reale è anche razionale,* perchè il razionale, l'Idea debbe trasmutarsi necessariamente in reale. Chi mi osservasse che questo pronunciato potrebb'essere giustamente inteso nel senso, che ogni individua realtà esistente in natura è razionale perchè concretante in sè un tipo ideale, risponderei che tale interpretazione, se può esser conforme al Teismo cristiano, il cui Dio personale traduce *liberamente* i tipi ideali in effettive realtà, è affatto aliena dall'idealismo hegeliano che sostituì al Dio personale l'essere-nulla.

Quando si è posto un principio si è trascinati dalla forza inesorabile della logica a sostenerne le conseguenze. Se quanto esiste è razionale, tutto adunque è al proprio posto; tutto è bene, perchè tutto è razionale; non v'è più male, perchè il male è l'irrazionale, e l'irrazionale è impossibile per necessità stessa dell'idea che rende tutto razionale perchè tutto esce da lei. Se v' ha necessità e fatalità di sviluppo nell'idea assoluta che è il Primitivo, non può esservi libertà morale nell'esistenze relative che sono il derivato, ripugnando che l'effetto contenga più di quanto inchiude la causa; non più adunque responsabilità di operato, perchè non più libertà individua e personale; e senza la libertà individuale ogni libertà politica civile e sociale è ita. Ecco il perchè mi venne detto, che nell'Idealismo hegeliano ogni distinzione tra le buone e le turpi azioni è tolta di mezzo, e che mi pare inconciliabile coi principii che informano il recente movimento

politico e civile degli Italiani. Ella non sa fare buon viso a queste mie critiche osservazioni ed opponendo ad esse un linguaggio indeciso e dubitativo si contenta di avvertire essere questa « una questione che domanderebbe un lungo studio, e che non si può sciogliere con un'affermazione o con una negazione assoluta e gratuita, » ed invia il critico *a studiare Hegel con imparzialità ed intelligenza.* Ed io porto intimo convincimento che uno studio imparziale ed intelligente di Hegel conduce a filo di logica alle gravissime conseguenze da me accennate; le quali nessun hegeliano può declinare senza prima intendersi colla logica, e desidererei che Ella mi dimostrasse il contrario, che cioè senza usar violenza nè all'hegelianismo, nè al linguaggio ordinario ponesse fuor di dubbio che questo sistema svolto nelle sue conseguenze non offende per nulla la responsabilità del nostro operato, la libertà morale dell'individuo, la libertà politica civile e sociale dei popoli, l'immortalità dell' anima; tutte verità che presuppongono una sostanzial distinzione tra l' uomo e Dio.

Altra mia sentenza da lei contradetta è questa, che l'Idealismo assoluto di Hegel si discosta sostanzialmente dall' indole della filosofia italiana. « Prima di tutto (Ella scrive) non « si può negare che l'Idealismo assoluto faccia parte in qual« che modo dell' Idealismo; e poi giova ricordarsi che la « Magna Grecia è in Italia, che le scuole pitagorica ed ela« tica sono italiane, che Parmenide e Zenone, gli antichi fonda« tori dell'Idealismo assoluto furono italiani. » Dire che l' Idealismo assoluto di Hegel fa parte in qualche modo dell'Idealismo, e che l' idealismo fu professato dagli antichi filosofi italiani, per quindi inferirne che l'Hegelianismo non si discosta dall' indole della filosofia italiana, è un provar troppo, perchè sarebbe quanto dire che *uomini* e *bruti* hanno sostanzialmente una medesima indole, perchè entrambi raccolti sotto il genere comune di *animale*, non avvertendo che la differenza specifica toglie di mezzo l' identità di natura. Quanto all' idealismo della scuola pitagorica e dell' eleatica, sarebbe agevole il dimostrare che esso si differenzia sostanzialmente dall' idealismo hegeliano; e qui mi contenterò sol di notare questa radical discrepanza, che mentre il Primitivo degli eleatici è un unità assoluta, essenzialmente im-

mobile, escludente ogni guisa di moltiplicità e diversità, negandosi così la realtà mondiale, l'Assoluto di Hegel è un unità, inchiudente in sè ogni moltiplicità, e, direbbe il Petrarca, cosa mobil per natura, rendendosi così necessario il mondo. Ella conforta la sua asserzione dicendo di «vedere in Italia nascere tutte le filosofie, attecchire tutti i sistemi.» Se così stesse la cosa bisognerebbe inferirne che filosofia *italiana* non v'è, poichè una filosofia davvero italiana suol essere inprontata di uno stampo suo caratteristico, epperò informarsi ad uno spirito filosofico peculiare professando certe dottrine determinate, e certe altre ripudiando. Ma io non veggo *attecchire in Italia tutti i sistemi*, veggo per contro, che i quattro più grandi rappresentanti del pensiero filosofico italiano nel secol nostro, Galluppi, Rosmini, Gioberti e Mamiani ripudiano tutti e combattono il sistema dell' idealismo trascendentale germanico; veggo che il Vico, la più bella e forse l'unica gloria filosofica italiana del secolo scorso, si adonterebbe del sicuro vedendosi posto nel novero dei panteisti tedeschi; veggo Anselmo, Bonaventura e Tommaso, i tre più illustri pensatori italiani del medio evo, professare principii metafisici che distano di tutto cielo da quelli dell' Hegelianismo; veggo che il panteismo, questo primogenito figliuolo dell'Idealismo hegeliano, ebbe sì un sostenitore in Giordano Bruno, forse l' unico panteista, che registri la storia della filosofia italiana da Cristo a noi; ma trovo altresì, che il Bruno non ebbe scuola tra noi, che la sua voce risuonò solitaria nella penisola, che il germe panteistico del suo sistema non ha attecchito nè trovato tra noi nel corso di circa tre secoli chi lo traducesse in ampia e robusta pianta che raccogliesse sotto di sè le menti italiane, mentre trapiantato nel suolo germanico per mano di Schelling fu visto là attecchire e gittar profonde radici. Il che mi riconferma nella mia opinione che l' innesto germanico dell' Idealismo hegeliano è innaturale al genio dell'italica filosofia. — Tu guardi soltanto al passato (mi si dirà) e non pensi all'avvenire; non avverti che se la filosofia italiana si mantenne finora quale tu di', verrà forse tempo in cui trascinato dal vortice delle vicende umane smetterà la sua indole distintiva per confondersi colle filosofie di altri paesi. — Non nego la pos-

sibilità di tal fatto avvenire, sebbene io desideri che non si avveri, come non nego che un popolo o per colpa e per forza insuperabile di civili eventi possa a poco a poco smarrire la sua lingua, i suoi costumi, la sua civiltà, la sua unità nazionale per fondersi in altra nazionalità; ma come tal popolo, che ha smarrito lo stampo d'individualità etnografica segnatogli in fronte dalla man di natura, ha cessato di esistere, così la filosofia italiana sarebbe ita anch'essa, se la abbandonasse lo spirito peculiare, che la informa.

« Ma perchè (continua Ella) ricavare dall'indole dei po-« poli un motivo per respingere o per ammettere una dot-« trina, una ragione per istudiarla o non curarla? Senza « l'unità dello spirito umano, senza la solidarietà di tutte « le nazioni e di tutte le menti, nello sviluppo delle que-« stioni e delle dottrine, la filosofia non è possibile, la filo-« sofia non è più la filosofia ». Che la filosofia abbia ad essere l'opera non delle menti umane individue, nè dello spirito nazionale, ma dello spirito umano universale, o, come direbbe il Cousin della ragione impersonale, è, pare a me, tal sentenza, che solo può esser menata buona da quella schiera di trascendentali che seguendo la teoria platonica delle idee ed i realisti del Medio Evo sostengono, gli universali soltanto essere vere ed oggettive entità, e gli individui, identici quanto alla loro essenza, non differire che per la varietà degli accidenti e delle passeggere loro forme [1]. Dove è mai questo spirito umano universale spoglio di ogni concretezza, sciolto di ogni individualità? Dov'è la sua vita, dove le condizioni del suo sviluppo, le ragioni di sua esistenza? Spirito siffatto risguardato nella sua astratta universalità è nulla più che un'entità mentale impotente alle creazioni dell'arte del pari che ai concepimenti della filosofia; è uno di quegli universali platonici o scolastici, che errano nel regno delle ombre morti del desiderio di passare dalla vuota possibilità alla realtà della vita. Certo, che la filosofia è opera dello spirito umano; ma questo spirito non opera

[1] Qui mi soccorre al pensiero la questione, qual valor razionale possa ancora avere il moderno principio di nazionalità, posto che le differenze fra individuo ed individuo, fra popolo e popolo, fossero mere accidentalità, forme passeggere ed eventuali dello spirito umano universale.

se non vestito di forme concrete, non sussiste, non vive, non si sviluppa, se non ne' diversi e molteplici individui umani; onde il sentenziare che la filosofia è opera non dello spirito umano individuo o collettivo, ma dello spirito umano universale, della ragione impersonale, val quanto il dire, che la *Divina Commedia*, il *Mosè*, tale o tal'altro prodotto estetico non è opera di Dante, o di Michelangiolo, o di tale e di tal altro artista, ma dell'uomo in astratto posto fuor delle determinazioni del tempo e dello spazio. Di che ne discende, che non solo la storia della filosofia debbe tenere conto (come Ella stessa conviene) delle diversità introdotte nei sistemi dal vario carattere delle nazioni, ma altresì (cosa, che Ella non sa ammettere) che allo sviluppo del pensiero filosofico ed alla costruzione della teorica metafisica è tanto essenziale la varietà e moltiplicità delle menti individue, quanto lo è la così detta unità ed universalità della ragione impersonale. Ella pronuncia che senza l'unità dello spirito umano, senza la solidarietà di tutte le nazioni, di tutte le menti nello sviluppo delle questioni e delle dottrine la filosofia non è possibile, non è più filosofia; ed io alla mia volta avverto che questa unità dello spirito umano, condizione della filosofia, non vuol essere inorganica, morta ed astratta, ma organica, viva e concreta; e non è tale se non lascia sussistere nel suo seno la moltiplicità e diversità delle individue intelligenze; osservo che questa solidarietà di tutte le menti non è confusione, ma importa distinzione e differenza tra le medesime; osservo che senza la molteplice varietà degli spiriti intelligenti torna impossibile la molteplice varietà dei sistemi, che costituiscono l'organismo della filosofia, anzi impossibili i sistemi medesimi, e che tolti di mezzo i sistemi metafisici è pure annullata la filosofia stessa, che dentro ai sistemi si agita e si muove per sollevarsi al suo ideale, e da tutto ciò io conchiudo, che la filosofia è opera non della ragione umana universale, ma delle ragioni individue e personali, e che senza la molteplice varietà e differenza degli spiriti umani vuoi individui, vuoi collettivi o nazionali, la filosofia non è possibile. Ecco, parmi, il perchè, se sarebbe stranezza il distinguere una verità italiana, una verità francese, una verità germanica e via via, si ha fondata ragione

di parlare di una filosofia francese, di una filosofia tedesca, ecc. ecc. Ed io convengo con Lei, che la famiglia greco-latina non sia diversa dalla germanica sì, che le loro intelligenze non possano accordarsi nella meditazione dei primi veri, a condizione però che 1.° i principii proposti dai filosofi tedeschi come sommi veri siano riconosciuti per tali dai filosofi italiani, e che 2.° l'accordo delle due filosofie nazionali sia davvero un accordo, non confusione ed identità di entrambe. Se non vi fosse ragione per cui l'una nazione debba avere una filosofia sua propria e serbarla distinta dalle altre perchè lo spirito umano universale solo è veramente, e gli spiriti nazionali sono entità avventizie ed accidentali, io non veggo più ragione per cui un popolo debba serbare inatta la sua unità etnografica, avere lingua, letteratura, governo, costumi suoi proprii o non anzi mescere tutti questi elementi di sua vita nazionale con quelli di altri popoli; e di tal modo le nazionalità non più avrebbero ragione d'essere, se nazione è, come intende il Mamiani, certo novero di genti per comunanza di sangue, uniformità di genio, medesimezza di linguaggio atte e preordinate alla massima unione sociale. Quale poi sia l'origine prima di queste specifiche differenze tra spirito e spirito nazionale, tra mente e mente individua, e come si concilii questa molteplice varietà di spiriti speciali coll'unità ed essenza dello spirito umano universale non è dell'intento di questa lettera il dirlo.

Più specioso che vero è quell'altro appunto, che Ella mi mosse quasi per isbieco là dove dopo di avere avertito non doversi dall'indole dei popoli ricavare un motivo per respingere o per ammettere una dottrina soggiunge: « I popoli « sono essi condannati all'errore o presentati della verità « per privilegio divino? » Ma, in grazia, ho io forse sentenziato, che la filosofia italiana per indole sua faccia appugni colla filosofia tedesca per quindi inferirne che i filosofi italiani deggiono trascurare e respingere le dottrine germaniche? Questo solo mi venne scritto, che « l'idealismo assoluto di Hegel si dispaja sostanzialmente dall'indole e dallo spirito della filosofia italiana. Ma l'Hegelianismo è desso forse tutta la filosofia tedesca [1]? È desso in Germania profes-

[1] Gli hegeliani dissebbero di più che il loro Idealismo assoluto e la filosofia non solo di tutta la Germania, ma di tutta quanta l'umanit.

sato da tutti i pensatori, bandito da tutte le cattedre, inviscerato in tutte le menti quasi fosse il credo metafisico di quella nazione? È poi siffattamente conforme allo spirito tradizionale della filosofia alemanna, da essere un naturale e necessario portato del pensiero tedesco? Quale mai forza segreta, ineluttabile doveva condurre questo stesso pensiero tedesco nel suo successivo sviluppo fino ai principii del sistema hegeliano? Forse Leibnitz che professò e sostenne i principii del Teismo cristiano? Forse Kant, il cui criticismo è la negazione compiuta del sapere assoluto propugnato dall'Idealismo hegeliano? E fosse pure l'hegelianismo professato dall'universale dei pensatori tedeschi, se ne dovrebbe forse arguire che perciò debba essere professato altresì dai pensatori italiani? No, i popoli non son condannati all'errore da una forza fatale, insuperabile, nè presentati della verità per privilegio divino: non vi sono tra essi gli eletti ed i riprovati; son essi gli arbitri delle loro sorti del pari che gli individui; ma perciò appunto che sono liberi, possono o seguir verità e giustizia o ruvinar nell'errore e nel delitto; e quando (parlo in astratto) o popolo o individuo torce dal vero, gli altri hanno il diritto di ripudiarne le infauste dottrine, di non abdicar in faccia a nessuno.

Mi affretto a dilucidare un ultimo punto assai rilevante, intorno a cui non andiamo intesi. Parlando dell'innatural disgiunzione del pensiero dall'azione, quale consegue dall'Idealismo assoluto, mi venne scritto che ad essa non sa acconciarsi il pensiero italiano, il quale come ripudia l'arte per l'arte, così vuole la scienza organo di civiltà e di perfezionamento umano e cerca nella filosofia la guida e la maestra della vita. Su questo punto Ella scrive che « deplorerebbe francamente la sorte della filosofia italiana, se « essa dovesse respingere la massima *la scienza per la scienza*: — che meglio varrebbe per noi rinunciare alla « filosofia, se non ci fosse lecito di amare il vero per sè « medesimo, senza secondi fini; — che se non si vuole « alterare la natura della filosofia con fini estranei alla ri- « cerca disinteressata del vero, occorre attendere il bene « che essa può fare dagli effetti naturali e lenti delle sue « indagini » che in una parola (se bene ho colto il suo pen-

siero) la scienza è fine a sè stessa. Dissipiamo gli equivoci e facciamo d'intenderci.

Od io non intendo affatto che cos' è filosofia, o la celebre massima *la scienza per la scienza* intesa nel senso di una disgiunzione del pensiero dall' azione è la negazione stessa della filosofia. Mi spiego. La filosofia è opera dello spirito umano che va costruendo la teorica metafisica coll' intendimento di satisfare ai bisogni inerenti alla natura umana. Di che consegue che la teorica metafisica vuol essere conforme ai bisogni stessi dello spirito umano rispettandone le esigenze e conciliandolo colla realtà. Ma quali sono le esigenze della natura umana, quali le sue tendenze, le sue aspirazioni? Due precipuamente, pensiero ed azione: l'uomo non vive sol di pensiero ma pur d'azione, non è tutto speculazione ma altresì sentimento e cuore; e chi obiettasse che il pensiero è azione mostrerebbe di farsi giuoco della questione.

Il bisogno dell' azione è un bisogno imperioso, cui nessuna teorica metafisica può nè deve disconoscere; la *destinazione dell'uomo* di Fichte, la *ragione pratica* di Kant, il dubbio stesso metodico di Cartesio ne sono una conferma. Se adunque è tale la natura umana, tali i suoi bisogni, le sue aspirazioni, è chiaro che una teorica metafisica a voler esser conforme ai bisogni dello spirito nostro, debbe riconoscere e spiegar l' uomo in tutta l'integrità della sua natura, conciliarlo colla realtà quale è data dal senso intimo e dall'esperienza esterna, conciliare in lui la vita del pensiero colla vita dell'azione, in una parola vuol essere *realistica*, ossia vera, giacchè il Vero è il riconoscimento speculativo della realtà. Ella scrive, che il Vero debbe studiarsi ed amarsi per sè stesso, ed io soggiungo che il Vero filosofico sta nel riconoscimento speculativo della realtà, nello sviluppo razionale di quelle credenze universali della sapienza comune, su cui si fondamenta la nostra vita operativa, e che a cotal Vero il filosofo non perviene, se non assegna ad oggetto immediato delle sue ricerche la realtà della vita umana nella duplice sua forma di pensiero e di azione per conciliarla colla realtà universale e condurla al suo scopo supremo. Il perchè la filosofia non ha da fissarsi nella speculazion pura al segno da

obbliare le condizioni, gl'interessi, gli elementi della vita attiva e lo scopo finale dell' esistenza umana, lasciando poi che le conseguenze pratiche discendano di per sè dai suoi principii speculativi quasi come l' ombra tien dietro naturalmente al corpo: essa anzi non solo non debbe mai perdere di vista i bisogni della vita pratica, ma debb' essere tutta nel satisfarli; il suo scopo immediato non ha ad essere meramente teorico, ma pratico ad un tempo, dovendo accostare la vita umana alla sua suprema destinazione, alla felicità fondata sulla virtù; le conseguenze della vita operativa e morale non vogliono essere un fuor-d'opera per la filosofia, un'estraneità, ma far parte integrante del problema filosofico, che è quello stesso della realtà della vita umana nei suoi rapporti colla realtà cosmica e colla divina. Si ha un bel dire, che se non si vuole alterare la natura della filosofia con fini estranei alla ricerca disinteressata del vero, occorre attendere il bene che essa può fare dagli effetti naturali e lenti delle sue indagini, e che perciò il filosofo nella costruzione della teorica metafisica non debbe darsi il menomo pensiero delle conseguenze, che dal suo principio speculativo fluiranno sulla società e sulla vita; quasichè un principio filosofico per virtù stessa della sua scientifica universalità potesse essere estraneo alle sorti dell'esistenza umana. E qual bene potrà mai l'umanità e la vita attendere da una filosofia (qui parlo in genere), che reputandosi essenzialmente fondata nel pensiero puro ed astratto cominciasse fin dalle prime a far divorzio dall' umanità e dalla vita, a disconoscere la realtà umana, cosmica e divina quale si apprende dal senso intimo, quale ci vien rivelata dalle credenze universali della sapienza comune, dalla voce della natura? Ponete *a priori* tale un sistema metafisico, che fosse a filo di logica condotto a distruggere la libertà, la responsabilità, l'abnegazione, l'immortalità degli spiriti, la personalità di Dio; e voi vedrete siffatto sistema cadere sotto gli anatemi dell'umanità, che protesta in nome della sua offesa dignità, de' suoi conculcati diritti; gli è allora, che le conseguenze pratiche, le quali si volevano estranee all' oggetto immediato della filosofia riposta nel pensiero puro ed astratto, insorgono a far ruinare quella dottrina metafisica, che delle medesime non volle darsi pensiero di sorta.

Nulla adunque di più antifilosofico, di più antiumano, della massima = *la scienza per la scienza; pensare per pensare* = se con essa si vuol accennare ad una scissione tra il sapere comune ed il filosofico, tra la speculazione e la realtà, tra il pensiero e l'azione; se s'intende significare, che il nostro destino quaggiù sia tutto nel culto del pensiero puro ed astratto; che il filosofo non possa elevarsi nel cielo della speculazione se non a condizione di cessar d' esser uomo, di obbliar le condizioni e le esigenze proprie della natura umana, di troncar le relazioni che lo collegano colla società, col mondo, con Dio. Io deplorerei francamente le sorti della filosofia italiana, se essa dovesse accogliere la massima *la scienza per la scienza* nel senso or divisato. Meglio varrebbe per noi rinunciare alla filosofia, se essa finisse per *disumanarci* strappandone dall'anima le nostre istintive credenze. Io so bene esservi tale schiatta di filosofi, in cui il culto del pensiero puro ed astratto giunge fino alla negazione di quella realtà, che ne gira d'intorno, e dentro alla quale *vivimus, movemur, et sumus;* ma veggendo poi essi stessi come in loro, fatti filosofi, continua la vita pratica ordinaria, e che questa raffrontata alle loro teoriche speculative ha l'aria di uno scherzo, credono di trarsi d'impaccio con una sottil distinzione dicendo, che altro è il filosofo, il pensatore, ed altro l'uom della vita, il cittadino; quasi che ognuno di noi potesse, come filosofo, disconoscere que' principii, che come uomo individuo ammette siccome base di nostra vita operativa. Filosofi, in nome della logica, mettete d'accordo voi con voi stessi; salvate la vostra esistenza dalla contraddizione che la uccide; non ismembrate il vostro *io*, che debbe nell'unità di sua essenza armonizzar la duplice vita del pensiero e dell'azione.

Mi creda

Milano, 28 giugno 1862.

Suo Devotissimo
GIUSEPPE ALLIEVO.

III.

PRINCIPJ DI FILOSOFIA PRIMA ESPOSTI AI GIOVANI ITALIANI

PER VINCENZO DI GIOVANNI

Vol. 2. — Palermo 1863

Di libri elementari di filosofia (dirò anch'io coll'Autore dei citati volumi) non è chi non sappia essercene molti; pure non averlo a male, gentil lettore, se oso annunziarti una nuova opera di simil genere, siccome quella che ti entrerà, spero, in grazia quando ti sia conto il perchè ed il come venne dettata. Il titol modesto, che porta in fronte, ne rivela abbastanza l'intendimento: la *filosofia prima*, di cui il nostro Autore piglia ad esporre i principii ai giovani italiani, è quella filosofia elementare che discute le più facili ed umili questioni della scienza speculativa, ed a cui fa corrispondenza quella *filosofia seconda* o sublime che scruta i più ardui ed elevati problemi della scienza stessa. E questa *filosofia primaria* viene da lui divisa in *Ontologia*, *Teologia, Cosmologia, Psicologia, Ideologia, Etica*, mentre la *filosofia secondaria* abbraccia, in suo pensiero, la *filosofia estetica*, la *filosofia dei sistemi*, la *filosofia sociale*, la *filosofia della storia*.

Il primo volume dell' opera che annunciamo contiene la *Logica*, ch'ei considera come una propedeutica alla scienza: la precedono alcuni *preliminari* quasi introduzione a tutto l'insegnamento filosofico nei quali definisce da prima le voci, che occorrono più di frequente nel discorso filosofico, poi delinea a rapidi tratti davanti all' occhio dello studioso un quadro rappresentativo delle precipue figure della filosofica famiglia, tocca della ragione e della natura della scienza, ne discorre l'unità e l'universalità e ne accenna le divisioni antiche e le moderne.

Facendo quindi passo alla *Logica*, egli ne traccia anzi tutto la storia (*Lezione* I), da Aristotele a Bacone e da Bacone ad Hegel ed a Rosmini. Tocca quindi della natura del pensiero (*Lezione* II), e del suo strumento che è il linguaggio (*Lezione* III). La logica ha un problema da risolvere proposto da Kant con questi termini: *Posso io sapere qualche cosa? Che cosa posso io sapere?* Il nostro Autore ripudia il problema logico quale venne formolato da Kant e riposto nella Critica della conoscenza. *Trovare la equazione tra il conoscere intuitivo, il naturale e lo scentifico* [1], *tra le antinomie apparenti del pensiero e l'essere reale delle cose;* così egli pone (*Lezione* IV) il problema, la cui soluzione è tutta la logica. Quindi il problema logico si connette con l'ontologico e conseguentemente la logica è *formale* e *reale* ad un tempo, senza però confondersi nè con la scienza, nè con la realtà. L'equazione logica, che è oggetto del problema logico, non è identità ontologica, secondo i placiti del panteismo tedesco, ma rispondenza dell'ordine delle idee con quello delle cose, non è confusione del pensiero con l'essere, ma armonia di entrambi. Posto il problema massimo della logica, viene la questione quale sia il *primo logico*, ossia il primo obbietto del pensiero; questione a cui l'Autore risponde (*Lezione* V) pronunziando che il primo logico vuol essere identico col primo ontologico, e che perciò non può essere altro che l'essere reale assoluto, ossia l'*ente;* sicchè *l'ordine delle idee proceda* (come pronunzia Vico) *secondo l'ordine delle cose.*

Di tal modo si ha la formola *il vero è l'ente;* formola data dal pensar comune e naturale, termine primo da cui piglia le mosse la logica, la quale dovrà poi riescire come a suo ultimo termine (*Lezione* XV) e punto di arrivo all'altra formola *l'ente è il vero*; formola convertibile colla prima, ma

[1] Il problema *quali rapporti debbano intercedere fra il senso comune e la speculazione filosofica, tra l'esperienza e la ragione,* assume al veder mio un'importanza grandissima dacchè l'hegelianismo si fece lecito di romperla bruscamente col senso comune, ponendo il pensar filosofico in lotta col pensar naturale, che tutto si basa sul gran principio di contradizione. Quando sia dimostrato e posto in sodo che le verità speculative hanno ad essere una conferma e non una negazione dei dati del senso comune, e che questo a voler essere convertito in iscienza va perciò *trasformato*, e non già *trasnaturato*, l' idealismo assoluto di Hegel sarà giudicato come conviensi. L'alternativa si presenta di per sè alla critica, o far divorzio dal senso comune per seguire filosofia, o ripudiare l'hegelianismo per camminare colla scorta del senso comune.

ottenuta per via del conoscere scientifico e riflesso. Epperò a compiere la convertibilità delle due formole, ossia dell'*ente* col *vero* ci vuole tutto il lavoro o sviluppo scientifico della logica la quale, siccome scienza possiede una formola suprema, che tutta germinalmente la involge. Questa formola logica (*Lezione* VI) è la seguente: *il pensiero riflessivo ripete ed esplica l'intuitivo discendendo dal contenente al contenuto, e da questo ascendendo al primo, per discorso ordinato secondo natura ed arte.* In tale formola giace potenzialmente la parte tetica, l'argomentativa, la metodica, la critica, val quanto dire la materia tutta della scienza logica, la quale svolgendo la *dialettica* (*Lezione* VII), e quindi studiando i *principii*, i *giudizii*, *l'argomentazione*, il *metodo*, *il vero ed il falso*, *l'errore e lo scetticismo* e da ultimo *il criterio* (*Lezione* VIII-XIV), giunge così alla conversione dell'ente col vero, e quindi all'equazione tra il conoscere intuitivo e lo scentifico, tra il pensiero e la realtà, tra il primo logico e l'ontologico, che è il massimo problema di tutta la logica.

Tali sono, sommariamente accennate, le materie che l'Autore espose in questo primo volume, in modo assai facile ed appropriato all'apprensiva giovanile, compendiando ciascuna lezione in pochi canoni riassuntivi per agevolarne allo studioso l'apprendimento, e giustamente accoppiando la storia alla teorica per temperare l'aridità del filosofico insegnamento. Il perchè noi portiamo speranza che questi *principii di filosofia prima* saranno letti con molto profitto dalla gioventù studiosa, la quale insieme colla bontà e sodezza delle dottrine vi apprenderà quell'amore alla filosofia italiana, da cui è bellamente informata l'opera di cui discorriamo. Giacchè (giova l'avvertirlo) il prof. Di Giovanni è uno di quei valentuomini, che « mettono nella filosofia gran parte di gloria di un paese, e da essa attendono i mutamenti civili di un popolo »; del che fanno fede le *Prelezioni*, che stanno in capo al primo volume (pag. XIII-CIV), assai giustamente pensate ed aventi per argomento: I. *La filosofia in Italia a metà del secolo XIX;* II. *L'Ontologismo;* III. *La scienza ideale;* IV. *La filosofia straniera in Italia.* E questa filosofia straniera, che mani italiane vanno tentando di trapiantare nella nostra Italia, è per appunto quell'idealismo assoluto di

Hegel, che cerca di mutar terreno e sole per riaversi da quel tisicume, che lo incolse sul suo suolo nativo. Studiar le dottrine speculative di oltremonte e di oltremare è per certo cosa assai commendevole, anzi doverosa per chiunque intende aver piena contezza della scienza, scorgendola nella storia del suo successivo e moltiforme sviluppo: ma se gli è vero che nelle filosofiche concezioni di un popolo rifulge la prima e più sublime espressione del suo genio etnografico, uopo è confessare che la studiosa nostra gioventù italiana ha diritto e dovere di apprendere, prima che la straniera, l'italiana filosofia, la quale (avverte giustamente il nostro Autore) non si è perduta mai fantasticando come la tedesca, nè si è abbassata mai al grossolano sensismo con cui va immischiata la francese. Ci si venne ripetendo fino alla nausea (e lo si continua a cantare tutto di su tutti i toni) che l'hegelianismo non è un sistema come gli altri (*non sum sicut caeteri homines*), ma la sola, la vera, la unica ed assoluta dottrina, l'arca santa della filosofia, fuor della quale non si dà verità, come fuor della Chiesa cattolica non v'è salute. In nome della libertà del pensiero serbiamo libera la mente de' giovani nostri da tal dispotismo scientifico, che ricorda il giogo aristotelico accollato alla scolastica: non prostriamo l'indipendenza della mente davanti ad una filosofia, la quale è così poco assoluta, che furono visti gli hegeliani dibattersela calorosamente fra di loro per deciferare l'enigmatico pensiero del loro maestro, sicchè converrebbe ammettere tante *sole*, tante *uniche*, tante *vere* ed *assolute* filosofie, quante le discordi teste degl'interpreti e seguaci dell'hegelianismo.

Nel primo volume l'Autore esponeva la Logica da lui riguardata come propedeutica della scienza, e delineava ad un tempo il disegno di un compiuto insegnamento filosofico elementare, quale egli intende doversi ammanire a' giovani italiani. Il tessuto, di cui egli ordiva allora le prime fila, egli cel porge bell' e compiuto e lavorato con mano sicura ed intelligente in questo secondo volume, che racchiude l'*Ontologia* o scienza dell'essere, la *Noologia* o scienza del conoscere, l'*Etica* o scienza dell'operare umano, tre amplissime parti in cui si assomma ed integrasi la filosofia universa.

Buona gente (esclamerà qui il grave hegeliano) che siete ancor tanto sori da credere che l'essere ed il pensare siano cose diverse mentre fanno tutt'uno, e venite fuori con l'ontologia e la noologia come due scienze distinte, invece di muovere dall'idealismo assoluto, da cui entrambe fluiscono ed in cui s'identificano trovandovi la lor ragion superiore! E la buona gente tirerà avanti per gli ampii sentieri del senso comune, finchè le avrete provato con buone ragioni e non con semplici asserzioni che ad esempio il bianco ed il nero sono lo stesso colore, e che l'inesauribile fecondità attribuita al gran nulla è davvero una virtù propria dell'idea e non un mero vocabolo pomposamente registrato nelle pagine dell'idealismo assoluto.

L'ontologia è la scienza dell'essere; ma che intendesi mai di significare col vocabolo *essere?* È chiaro che quanti sono i sensi in cui esso può venire assunto, tanti sorgono differenti sistemi di ontologia. Assegneremo noi ad oggetto proprio di questa scienza l'esser astratto comunissimo ed indeterminato con le sue supreme categorie? E noi avremo la tanto famosa Ontologia di Wolfio che rivive tuttora colle sue forme allampanate e stantie in parecchie opere d'insegnamento filosofico, ontologia, che a vero dire, piuttosto che scienza, appare un vocabolario di metafisica astratta; che ne ricorda la *summa terminorum metaphysicorum* di Giordano Bruno e nasconde le sue prime origini in quello scompigliume di termini metafisici e non metafisici che è il quinto libro della *Metafisica* di Aristotele, perpetuo tema di tutte le astruserie metafisiche della scolastica. L'Ontologia del nostro Autore non è quella del Wolfio, e bene sta: fate dell'ontologia la *Scienza prima*, assegnatele per obbietto l'essere puro ed indeterminato, che diversamente determinandosi diventa Dio ed il mondo, e poi scampi chi può dal panteismo. Che questo non sia un ragionare a sproposito, ma con giustezza e verità, lo provò di fatto G. Hegel la cui logica, o metafisica panteistica è in fondo la stessa ontologia scolastica Wolfiana, lavorata in forma di sistema scientifico, ed applicata alla realtà universale: ed infatti le categorie metafisiche, di cui si rimpinza l'ontologia wolfiana, eran buttate là alla rinfusa senza ragioni che giustificassero la loro natural figlia-

zione; mancava ad esse una forma rigorosa e sistematica che le coordinasse a sintesismo scientifico, e l'ebbero da Hegel. E sia pure che le categorie metafisiche del filosofo di Breslavia fossero da lui tenute in conto di nozioni mentali anzichè di effettive sussistenze; ma se si avverte che egli stesso intendeva venissero poi a sostanziarsi e pigliar corpo di realtà in Dio, nel mondo e nell'uomo, e che l'ontologia era da lui elevata alla dignità di *filosofia prima* o *protologia*, su cui si fondamentava la teologia stessa, la cosmologia e la psicologia, voleva la logica, che il suo essere indeterminato ed astrattissimo fosse riguardato siccome il primo, non solo nell' ordine mentale, ma altresì in quello della realtà: e la logica per appunto condusse il filosofo di Berlino a spiegarne il sistema dell' identità dell' essere col pensiero, che vi stava per così dire raggomitolato. Che divario v'è dunque tra l'essere indeterminato e comunissimo di Wolfio, e l'idea hegeliana che diventa tutto col puro determinarsi? La logica non ne scorge nessuno.

Veramente il nostro Autore non ci crede gran che a tutte queste panteistiche conseguenze dell' ontologia wolfiana, che pure a noi pajono irrepugnabili: ma intanto egli ebbe il giusto discernimento di non calcar la sua ontologia sulla falsariga della wolfiana, ma battere altra via quasi presentendone i pericoli e riconfermando col fatto la nostra sentenza. L'ontologia è per lui la scienza dell'essere reale non meramente possibile nè astratto, e però tratta della natura dei reali presi generalmente. Il massimo problema, intorno a cui tutta si travaglia questa scienza filosofica, viene da lui così enunciato: *c'è un solo essere; ovvero ci sono più esseri; e se ci sono più esseri, come si legano insieme?* In altri termini, supremo ufficio dell'ontologia questo è di « trovare se qualche cosa esista, e se tutto ciò che è non ha che uno ed identico essere, ovvero c' è distinzione sostanziale, unità e pluralità, necessità e contingenza, che ci venga da natura dell'essere, non da apparenza o fenomenalità esteriore e nulla più. Posto il problema egli chiama a breve disamina i più celebrati sistemi metafisici, ripudia la risoluzione idealistica e panteistica datane da Parmenide ed Hegel, da Spinoza e Miceli, e conchiude che la scuola italiana ha dato la

vera risoluzione del problema ontologico, distinguendo sostanzialmente l'essere necessario ed il contingente, l'infinito e il finito, e facendo il secondo esistere per virtù creativa del primo. Ma l'essere, oggetto dell'ontologia, non è forse tutt'uno col conoscere e col pensare? Tale questione, che affacciasi spontanea a chi piglia a risolvere il problema ontologico, non sfuggì al pensiero dell'Autore, che facendosi a discuterla critica l'identità assoluta delle moderne scuole germaniche racchiusa in quel pronunziato spinoziano che l'*ordine e la connessione dell'idee s'identificano con l'ordine e la connessione delle cose:* appunta la filosofia tedesca di avere scambiato lo stato dell' essere finito, che è un misto di potenza e di atto, epperò un *divenire, un fieri,* con lo stato dell'essere infinito, in cui la potenzialità sarebbe negazione della natura di essere pienissimo, infinito; e svolgendo quindi la teorica della potenza e dell' atto ne inferisce che l'essere ed il conoscere in noi non sono identici, ma hanno soltanto adeguamento logico, che l'essere pone il conoscere, ma il conoscere non pone l'essere, salvo nell'essere assoluto che essendo atto puro ed immanente, scevro di potenza, identifica in sè l'essere ed il conoscersi. Ripudiata l'identità assoluta e distinta nel problema ontologico una dualità di termini che sono l'uno ed il molteplice, prende a discorrere di ognuno di essi in particolare. L'uno è necessariamente prima del multiplo: è per sè; è il Primo ontologico e si converte col Necessario, con l'Assoluto, coll'Infinito, coll'Atto puro e la Causa prima. L'Assoluto esclude da sè ogni limitazione, epperò è forza infinita e liberamente agente che ha virtù di poter creare; è causa efficiente e creatrice, i cui effetti sussistono in essa non sostanzialmente, ma virtualmente; la creazione è necessariamente libera chè altramente non sarebbe creazione, ed è opera dell'Essere, del Pensiero, e dell'Amore divino, che sono trinità immanenti nell'unità dell' Essere assoluto. Il molteplice poi è l'insieme armonico delle esistenze finite formanti il cosmo: esso esce per la creazione dall'Uno, ha insidenza per la conservazione nell' Uno e ritorna per la sua teleologia all'Uno istesso, il quale produce ed ordina le cose a fare il *cosmo*, che dapprima consta di *monadi e diadi, momenti e punti, poi di mondi*

e sistemi di mondi, accordati in un *sistema di sistemi,* che dà l'unità nella totalità delle cose: realmente il multiplo è fuori dell'Uno, da cui discende, idealmente è dentro lo stesso Uno. Discorsi così i due termini ontologici ed avvertito il vincolo di libera creazione che li collega senza confonderli, l'Autore ne raccoglie la seguente formola spiegativa del problema ontologico: *l'essere assoluto è la ragione creatrice e conservatrice di ogni essere relativo:* o più brevemente, *il necessario crea il contingente.* « Nè è nuova (schiettamente « soggiunge il nostro autore) questa formola, ma discende, « anzi non è che la stessa più esplicita, dall'altra del Gio- « berti l'*Ente crea l'esistenze*, mutata da un nostro sici- « liano in *Dio crea il mondo*, e sostenuta con la stessa « larghezza, e con le stesse applicazioni che ne faceva il « filosofo subalpino ». Il concetto di tale formola ontologica conduce naturalmente l'Autore a dire della *Dialettica dei reali, e della opposizione o armonia de' contrarii*, discutendo il quale argomento egli combatte qua e là con assai aggiustatezza di critica la dialettica hegeliana, e ne pone al nudo l'insussistenza e la sofistica, dimostarando che il Primo ontologico dell'Hegel non potrà mai dare il vero dialettismo perchè ponta sopra una contradizione.

La posizione del problema e l'enunciazione della formola ontologica è come a dire una introduzione all'*ontologia*, e con essa ha termine la prima parte della scienza dell'essere, a cui tengono dietro la teologia, la cosmologia e la psicologia.

Nella teologia l'autore ponendo in sodo l'esistenza dell'essere assoluto porge un'esposizione storico-critica delle più celebri prove date dell'esistenza di Dio da S. Anselmo e da Hegel, da Leibnitz e da Cartesio, da S. Tommaso, da Rosmini e da Fénélon; avverte che l'argomento hegeliano è fondato sul principio che il pensiero e l'essere sono sostanzialmente identici, e però l'ideale è reale ed il reale è ideale; mentre l'argomento di S. Anselmo posa non sulla identità ontologica, ma sulla equazione logica delle idee e delle cose; instituisce quindi una giusta critica della dottrina di Kant contro le prove della dimostrazione di Dio, rilevandone l'insussistenza. Discorrendo poi della visione dell'idea (Dio) stabilisce che i relativi non sono intelligibili senza l'intelligibile

assoluto, che è l'idea della quale abbiamo continua visione: se non fosse a noi presente continuamente l'essere per sè, non potremmo affermare gli esseri che non sono per sè: mercè la visione dell'idea o ragione assoluta l'uomo è fatto *animale partecipe di ragione:* i principii che nella ragione umana si dicono eterni, necessarii, assoluti, immutabili hanno obiettivamente un' entità la cui continua affermazione è *visione ideale* secondo il linguaggio del Malebranche e del Gioberti. Il corso naturale delle idee conduce qui l' autore a dir brevemente della trinità nell'unità divina, accennando le più celebrate teoriche su questo riguardo, e ponendo in chiaro il panteismo che si cela nella trinità di Giordano Bruno, del Miceli, del Lamennais, dello Schelling e segnatamente di Hegel, che tentò far discendere la trinità cristiana dagl' immensi spazii del cielo per rannicchiarla dentro alle anguste cellette del suo cervello. La teologia si chiude con l'esposizione degli attributi di Dio, seguita da un'opportuna ed assai ben pensata digressione intorno la religione vera che è il cristianesimo cattolico, di cui pone in sodo la divina origine contro i nuovi critici che la impugnano in nome del razionalismo teologico, da cui vogliono prodotte quante mai religioni e dogmatiche e mitologie furono o saran professate dal genere umano.

Alla teologia tien dietro la cosmologia, nella quale vengono con molta giustezza di critica discusse le questioni intorno la creazione, composizione e formazione delle cose, il tempo e lo spazio, l'atomo e l'individuo, il mondo nel pensiero o il reale nell'ideale, le idee nel mondo o il divino nella natura, il progresso e la vita nel mondo. Il massimo problema cosmologico però, su cui avremmo desiderato che l' autor nostro avesse fermata la sua mente più che su ogni altro, perchè al veder nostro in sè compendia ed avvolge gli altri problemi tutti non solo cosmologici ma teologici altresì, noologici e morali, è quello che tocca l' intimo punto di contatto ossia il rapporto di essenza tra il mondo e Dio. Di che guisa è l'inesistenza del mondo in Dio e come si spiega? Od in altri termini, come il mondo reale ha il suo sostegno nell' ideale e pensiero divino, e come le idee esistono nel mondo, il divino nella natura? È questo, secondo noi, il

sommo, anzi l'unico problema di tutta la filosofia, che differentemente risolto origina i differenti sistemi metafisici e determina altresì le diverse teoriche della conoscenza, le quali sono condotte a pronunziare che il mondo va studiato e conosciuto o in sè stesso o in Dio, secondochè la sua costitutiva essenza vien fatta identica colla divina, o no. L'Autore risolve il problema nel senso della scolastica, che concepiva Iddio siccome il contenente universale di tutte le essenze delle cose; dottrina sostenuta segnatamente da S. Tommaso e da S. Anselmo, trasformata più tardi nella visione ideale di Malebranche e rinnovata a' dì nostri da Gioberti e da Rosmini, ma le cui origini risalgono fino alla dialettica platonica, per cui il logos o pensiero divino era il contenente od il risedio di tutti i tipi ed esemplari delle cose. Egli pronunzia e sostiene che « il mondo nel reale è fuori di Dio, « nel suo ideale è in Dio come la copia nell'originale; che « il reale o mondo è nell'ideale, perchè da questo ha la « forma; che nel mondo reale c'è la manifestazione del « mondo ideale, e il mondo non s'intende che pel pensiero « in cui ha la sua ragione; che le idee esistono nel mondo « e sono le ragioni o le essenze delle cose universe, ma « non vanno immedesimate con le cose; che l'idea contiene « virtualmente il mondo, ma il mondo non sarà mai l'idea « stessa che si rappresenta a sè stessa in realtà finita e « contingente giusta i placiti del panteismo; che siccome « l'assoluto reale è il sostegno del relativo reale, così nell'as- « soluto ideale è la ragione del relativo ideale; sicchè noi ve- « diamo le cose in Dio ovvero nelle loro idee, in quanto « esse rappresentano il pensiero divino, e conoscendole ab- « biamo cognizione dell'ideale divino che dà loro con l'e- « sistenza l'intelligibilità ». (Pag. 152, 279, 280, 281 293, 543). « Altrove poi aggiunge (pag. 531) che Iddio è nel « mondo come l'esemplare nell'esemplato, e il mondo è in « Dio come l'esemplato è nell'esemplare che è principio e « ragione dell'essere che quello ha; esemplare che essendo « in Dio è Dio stesso e non altra cosa ». Confesso candidamente che non mi so indurre a far buon viso a siffatta dottrina, perchè la trovo impigliata in difficoltà inestricabili e qualche volta rischiose, da cui non può campare senza in-

correre in una vana tautologia. Questa teorica ha due parti, di cui l'una è natural conseguenza dell'altra: si stabilisce anzi tutto, che Dio contiene identificate nell'unità semplicissima del suo essere tutte e singole le essenze delle cose, ossia che è l'essenza universale di tutti i finiti, è *eminenter* tutti gli esseri, tanto che l'essenza del mondo ossia il mondo ideale è Dio stesso; da questo primo pronunziato ne consegue quest'altro, che dunque il mondo va studiato e conosciuto in Dio come in sua ragione ed esemplare tipico.

La prima di queste due proposizioni offende il giusto concetto della natura divina, o se pure non vuol incorrere in tale estremo finisce per rompere in una tautologia.

Infatti le essenze tutte degli esseri mondiali sono anch'esse necessariamente finite, e limitate quanto gli esseri cui si riferiscono; a ragion d'esempio, l'essenza costitutiva del minerale importa la estensione, ma nega le doti proprie d'altri esseri più perfetti; l'essenza del bruto inchiude bensì la sensitività ed il movimento spontaneo, di cui sono destituiti i vegetali, ma esclude da sè la ragione e la libertà; il tipo ideale dell'uomo importa bensì il sentire e l'intendere, ma non ammette le perfezioni proprie di Dio. Come mai adunque le essenze mondiali, ristrette quali sono entro a brevi confini, potranno inesistere e compenetrarsi in Dio, se l'Assoluto per necessità stessa di sua natura rifiuta ogni limite e finitezza? Si risponderà che le essenze non esistono in Dio quali sono in sè stesse, ma infinitizzate? Ma in tal caso, si dimanda che cosa diventeranno esse mai? Sollevate così in infinito eccesso esse smarriscono la loro natura, diventano incomprensibili al pensiero e si perdono in un indefinibile niente. Infinitizzar le essenze mondiali equivale ad un distruggerle; giacchè torna impossibile il concepire che cosa mai possa diventare, a ragion d'esempio, la fisica sensitività sollevata all'infinito fino a smarrire la sua specifica e costitutiva natura, per cui è sensitività, non intelligenza, e non estensione od altra qualchesiasi cosa. Dire adunque che nell'essere divino si contengono le essenze delle creature, ma prive di limiti, val quanto pronunziare che in esso vi sono le essenze finite, ma non finite; od a parlar più chiaramente, che in Dio non si contengono le essenze mondiali. Così le

essenze delle cose ci svaniscono in mal punto, non ci rimane che Dio; e la prima proposizione della dottrina che discutiamo si perde in questa tautologia: Dio (le essenze mondiali infinitizzate) si contiene in Dio, se pure le essenze delle cose cessando di essere finite rimangono ancor qualche cosa convertibile in Dio.

Consegue da tutto questo qual giudizio abbiasi a recare del secondo pronunziato, ciò è dire che il mondo va studiato e conosciuto in Dio come in sua ragione esemplare. Qui si affaccia il seguente dilemma: il mondo od è contenuto in Dio per guisa da formare con esso una pura e semplicissima unità e smarrire così la propria sua natura, per cui è finito e da Dio si differenzia, oppure vi si trova contenuto in modo da serbare i suoi distintivi caratteri e la specifica sua essenza. Nel primo caso non si conosce più il mondo ma Dio con cui esso idealmente vien fatto identico, giusta il principio che quanto v'è in Dio è Dio stesso. Nel secondo caso il mondo si conosce quale è in sè, non già in Dio; il che è verissimo, ma contrario alla sentenza che stiam discutendo. Si ripiglierà forse che il mondo è in Dio come l'esemplato nell'esemplare, il quale è così principio e ragione dell'essere mondiale? Ma è questa una metafora che non approda, e che non discioglie ma stringe più e più ancora il nodo della difficoltà. E veramente questa teorica rinserrando ogni cognizione nel solo mondo ideale e dalle sole idee derivando ogni luce conoscitiva, viene con ciò a negare ogni certa e diretta notizia degli esseri reali aprendo il varco ad un pretto idealismo, in cui non si conoscono più le cose, ma le idee, non più si apprende la realtà finita quale sussiste in sè, ma la possibilità ideale, necessaria, eterna. Oltrechè questa dottrina ed ogni altra consimile in cui si pongono le idee come intelligibilità delle cose, rappresentative di esse quasi luce interposta fra il pensiero e gli oggetti appresi non più in sè stessi ma nei loro esemplari, va incontro al gravissimo dubbio, se l'idea sia poi specchio fedele e verace delle cose conosciute, e se queste rispondano perfettamente a quelle; dubbio impossibile a dissipare, perchè occorrerebbe istituire tra l'idea e la cosa un raffronto che torna impossibile, perchè la cosa in sè di-

sgiunta dall' idea vien dichiarata inconoscibile. La scienza a voler essere verace debb' essere scienza della realtà appresa genuinamente qual'è in sè stessa, non alterata nè monca; ma oltrechè non c'è modo nè verso d'intendere come mai ad esempio le sostanze estese, le sensitive, le vegetative abbiano nell'essenza divina il loro tipico esemplare, e quale esso sia, sarà pur sempre vero che non la realtà finita verrebbe conosciuta, ma la sua idealità in Dio, ossia Dio stesso. In altri termini, conoscere il mondo non in sè ma nel suo ideale assoluto che è Dio val quanto conoscere il mondo non come finito, ma come infinito; espressione che si converte in quest' altra: conoscere non più il mondo ma Dio. Cosi sarem trascinati a quel pronunziato fondamentale dell'Hegelianismo, che intendere ed intendere l'Assoluto tornano ad un medesimo, che il solo e vero sapere è l'assoluto, che non si dà altra scienza se non quella dell'assoluto, che l'unica e vera filosofia è l'idealismo assoluto. Io tengo per fermo (e mi duole che l'indole di questo scritterello non mi consenta di svolgere e confermar il mio pensiero) che gli esseri finiti, considerati nella loro specifica e costitutiva natura vadano studiati ed appresi in sè stessi per quel che sono realmente non già nell' Essere assoluto, dove cessano di essere tali per identificarsi essenzialmente con Dio: convengo che solo nell'Essere assoluto va cercata e risiede la ragione che spiega l'*origine* dell'esistenza mondiale (nel quale senso soltanto è giusta ed accettabile la formola ontologica dell' Autore, che l'*Essere assoluto è la ragione creatrice e conservatrice di ogni essere relativo*); ma sono d' avviso che a spiegare non più l'*unde sit* il mondo, ma il *quid sit*, se ne debba trovar la ragione non già nell'essenza stessa di Dio, ma nella natura costitutiva del mondo battendo la via dell'osservazione fecondata dal ragionamento. La sentenza « Il relativo non si può intendere senza l'Assoluto » cela in sè un equivoco, che forse non essendo ben sincerato ha potuto condurre a quest' altra proposizione « Il mondo si conosce in Dio ». L'equivoco stà nell' aver risguardato il mondo esclusivamente ne' suoi rapporti con Dio e nulla più, quasi non fosse altresì alcun che di reale dotato di una individualità e sussistenza sua propria. Un relativo, che sia niente

più che un relativo, cioè la cui essenza sia una mera e pretta relatività, è un assurdo, perchè una relazione non può aver luogo senza la coesistenza di due termini *distinti* fra cui interceda; quindi il mondo non potrebb' essere un relativo cioè avere un rapporto ontologico con Dio, se in sè non fosse alcun che di realmente distinto dall' Assoluto. Il mondo adunque riguardato come un *relativo*, gli è vero che va studiato in Dio, con cui mantiene un rapporto di origine e di fine; ma preso nella sua quiddità ossia come termine realmente distinto dall'Assoluto, va appreso nella sua specifica costitutiva natura, non già nell'essenza divina.

Tali sono le difficoltà in cui si smarrisce la dottrina metafisica della visione ideale che concepisce Iddio come l'essenza tipica ed universale del mondo; difficoltà che a me pajono insolubili e gravi oltre modo, ma che non appariscon forse tali al chiaro ingegno del nostro Autore, che rivolgerà, crediamo, sopra di esse le sue severe meditazioni.

Viene ultima parte dell'Ontologia la Psicologia, nella quale viene per prima delineata la natura dell'anima umana, investigandone e sincerandone il concetto attraverso le contrarie teoriche psicologiche dai più antichi filosofi, Dicearco, Aristosseno, Zenone, Epicuro, Empedocle, Pitagora, Platone ed Aristotile fino ai moderni panteisti, Spinoza, Schelling ed Hegel. Definita l'anima umana una individua forza intelligente, libera, vivente, immortale, toccate le relazioni sue col corpo umano, chiudesi la psicologia con una ben tratteggiata classificazione delle facoltà dell'anima umana distribuite in superiori ed inferiori, le une e le altre specificate poi in conoscitive ed appetitive; delle facoltà superiori, le conoscitive sono la sopra-intelligenza, l'intelligenza, la divinatoria; e le appetitive l'aspirazione indefinita, la volontà, il desiderio. Fra le potenze inferiori poi si annoverano come conoscitive il senso del sovrannaturale, la sensibilità ordinaria, la facoltà estetica; come appetitive, l'istinto, l'appetito od avversione, il sentimento. Sottordinate a queste facoltà tutte primitive stanno le secondarie, fra cui le conoscitive sono la riflessione, l'attenzione, la memoria, il richiamo delle idee, le appetitive poi la coscienza morale e la sinderesi.

Discorsa l' ontologia o scienza dell' Essere tanto nel suo

fondamentale problema, quanto nelle sue parti integrali che sono la teologia, la cosmologia e la psicologia, l'Autore nostro fa passo alla scienza del conoscere, che è la noologia, ponendone il problema ed enunciandone la formola spiegativa: *Come la mente conoscente passa dallo stato di pensiero in potenza a pensiero in atto, dallo stato d'intuizione a riflessione, dalla cognizione iniziale alla compiuta?* Cosi l'Autore formola il problema noologico distinto dal logico, e molto più dall'ontologico; problema la cui importanza (egli avverti) sfuggi alla scuola sensista, non però a Kant, che cercandone la soluzione insieme col problema logico, anzi con l'ontologico ed il morale riusci all' idealismo ed allo scetticismo. Come nella formola della Logica si compendia la natura e la trattazione tutta di tale scienza; come in quella dell' ontologia c' è compreso tutto l' ordine degli esseri nelle speciali attinenze dell'Assoluto coi relativi, cosi nella formola della Noologia ha da essere dato l'ordine tutto del conoscere come stà di fatto, e come da intelligibile si manifesta sensibile ovvero da sensibile trasformasi per cosi dire in intelligibile. La formola, in cui si chiude la materia tutta di nostra cognizione, è da lui cosi enunziata: *la mente umana nel fatto primitivo della cognizione coglie simultaneamente nel sensibile l'intelligibile, e veste l'intelligibile del sensibile, passando dall' affermazione intuitiva alla riflessiva, e distinguendo insieme il soggetto conoscente e l' obietto conosciuto, l' essere assoluto e il relativo.* Pare all' Autore che questa formola concilii gli opposti sistemi del sensismo e dell' idealismo, dell'ontologismo e del psicologismo, e che nella simultanea affermazione dell'assoluto e del relativo non siavi punto l'ontologica immedesimazione dei panteisti, ma una reale dualità collegata col vincolo di creazione. Ma siccome essa strettamente attiensi alla teorica della visione ideale quale l' intende l'autore, cosi ritornano qui in campo le stesse difficoltà, che altrove abbiam veduto insorgere contro l'ontologia sua identificata coll' ideologia divina.

A compimento de' *Principii di filosofia prima* viene la scienza dell'operare umano che è l'Etica, che ha per proprio di sciogliere il problema: *come l'azione che per sè è indifferente quale fatto fisico, possa essere morale o immorale.*

Lo scioglimento del problema morale vien dato colla seguente formola, che racchiude tutta la materia dell' Etica: *La legge morale obbiettiva pone nell' uomo il dovere che è subiettivo, e l' uomo riconosce il comando della legge, per l' intelligenza e libertà di che è dotato, nella coscienza del dovere, nell' adempimento o inadempimento di esso dovere.*

Anche la scienza, o che riguardi l'essere od il conoscere, o l'operare, ha uno scopo rispondente in modo diverso alle tre parti in cui essa si divide; e giustamente l'Autore conchiude l'opera sua con un breve cenno sulla teleologia universale. Quanto all'*essere*, che è oggetto dell'ontologia, fine di Dio è Dio stesso, fine della natura la sua palingenesia ossia il continuo raccostarsi del creato verso il tipico esemplare che è Dio medesimo. Fine poi del *conoscere* è la verità; e poichè il vero e l'ente si convertono, il conoscere ha il fine stesso dell'essere cioè Iddio. Lo stesso è a dire dell'*operare*, che avendo per fine il bene, questo non è che l'ente e il vero in corrispondenza colla nostra facoltà appetitiva. Il fine poi generale della scienza riguardata non più nelle distinte sue parti ma nel suo insieme, quello si è di *convertire la dialettica naturale delle cose in scientifica*, e *fare una sintesi ideale umana dei reali che sono rappresentazione della sintesi ideale divina.*

Tali sono le supreme e cardinali idee contenute ne' *Principii di filosofia prima*, di cui ci siamo qui studiati di rilevar l' orditura il più fedelmente che ne fu possibile usando quasi sempre le stesse parole dell' Autore. La critica non potrà forse menar buone tutte e singole le teoriche esposte nell' opera sua; e noi stessi non abbiamo a suo luogo taciuto quello che a noi parve impugnabile o non guari conforme a verità. Ma le poche mende, che l'occhio severo della critica vi potrebbe scoprire per entro, sono assai abbondevolmente compensate dai molti pregi che vi risplendono, e segnatamente un sicuro possesso e facile maneggio delle materie trattate, un felice contemperamento della speculazione teorica colla critica storica che tanto agevola ai giovani l'apprendimento delle filosofiche discipline, un sano criterio ed una giusta dirittura di mente, un amore intelligente e sincero della nazionale sapienza, e (cosa di cui nessun libro

filosofico di insegnamento dovrebbe far senza, ma che pur troppo fallisce a molti), una castigatezza e purità di elocuzione accoppiata alla lucidità de' pensieri ed all'ordine logico delle idee. A tutti questi bei pregi si accompagna un affettuoso amore della studiosa gioventù, che avvivando le pagine del dotto volume rende in certo qual modo più bella e più cara la scienza che dentro si chiude; nè sappiamo ristarci dal trascrivere qui l'amoroso addio dell'Autore ai giovani che gli tenner compagnia nello studio e nel culto della scienza. « Il mio ufficio (egli conchiude) è già com-« piuto; e non lascio, o giovani, che dolentissimo la vostra « compagnia: al nuovo anno scolastico vedrò forse qui rac-« colta nuova gioventù, e mi sentirò altra volta fortunato a « trovarmi in mezzo a tanta freschezza di vita, a tanta ge-« nerosità di affetti quanta ne abbonda in voi, non ancora « appassita per età, non ancora guasta dalle pessime arti « che avviliscono la nobiltà di nostra specie. Verrà tempo, « s'io giunga a vecchiaja, che più non vedrò fervorosi gio-« vani farmi affettuosa compagnia nello studio e amore della « verità: sarò forse solo a me stesso. Ma, in tanta solitu-« dine mi rivolgerò a questi anni allora trapassati e la loro « memoria non mi sarà certo trista e odiata, ma soave e « consolante, siccome lontana melodia del cielo a chi pel-« legrina il difficile cammino della terra ». Questo è linguaggio intelligente e schietto che vien dal cuore, e fa fede in chi lo pronunza quanto vivamente egli senta la dignità del magistero educativo: ed egli sa rispondere di fatto all'elevatezza del proprio ufficio, essendoci noto che all'università di Palermo professa un corso libero di filosofia teoretica con tale frequenza di giovani che ogni professore ufficiale se ne terrebbe. Prosegua animoso l'incominciato arringo filosofico, e non ci lasci più a lungo desiderare quel suo promesso *Miceli*, intorno a cui sappiamo che sta lavorando a dovere. Così si serve davvero la patria e la società: così si onora la vita con la giusta operosità dell'ingegno, di fronte alla quale sfumano come vanissimo niente le sterili ire di parte e le ridicole ostilità dei potenti.

Milano, ottobre 1864.

IV.

FILOSOFIA UNIVERSALE

DI SIMONE CORLEO

Volumi due — Palermo 1860 - 1863

Opera di lunga lena è questa, che qui annunciamo, la quale rivela in chi la scrisse, grande studio e lungo amore delle filosofiche discipline. Inspirata da sublime e lodevole intendimento, e dettata con serietà di pensare, essa ha ben di che fermare a sè l'attenzione della critica intelligente e sincera, alla quale spetta segnare il giusto luogo che le conviene nella storia del pensiero speculativo contemporaneo italiano.

Porgere alla scienza metafisica una nuova teorica, che componga i dissidii continui delle dottrine filosofiche armonizzandole nell'unità di un principio universale, su cui, come su base salda e difinitiva, la filosofia riposi finalmente sicura dalla lotta e dall'oscillare perpetuo de'sistemi, che misero in forse il suo valore scientifico e la stessa sua ragion di esistere, tale è l'arduo intendimento, a cui l'Autore rivolse l'Opera sua, intendimento, di cui se la critica ha diritto di apprezzare il risultato nel suo giusto valore, non può però in verun modo disconoscere la grandezza e l'importanza. È cosa da tutti saputa, come or fu quasi un secolo Emanuele Kant si fosse a tutt'uomo adoperato a liberar la metafisica dalla incertezza e dalle contraddizioni eterne, in cui l'avevano avvolta i dissidenti sistemi; ed è pur cosa nota lo sconfortante risultamento, a cui conchiusero le lunghe e sostenute meditazioni di un tanto pensatore. Perchè mai (chiese Kant) la metafisica, anzichè un essere fermo di scienza, presenta una perpetua vicenda di sistemi, che tutti tenzonano fra di loro, e nessuno nella lotta mantiensi fermo in

piè, mentre la logica, le matematiche e la fisica pura camminano sicure e franche nella via del loro perfezionamento? Perchè (rispondeva egli) l'oggetto di queste ultime scienze è tutt'opera dello spirito umano, che rinviene dentro di sè stesso le idee astratte, da cui esse si svolgono, sicchè egli non è forzato ad uscire fuori di sè, nè corre pericolo che i suoi interni concetti discordino dalle cose esterne; per contro nella metafisica lo spirito umano pretende di conoscere Dio, il mondo, l'anima, cose insomma che non sono lui, nè opera sua, e che per ciò stesso non potrà mai dire di conoscere con certezza e con verità. Vuole adunque la Metafisica ravviarsi sul buon sentiero ed essere scienza davvero, quale non fu mai? Rinuncii a studiar gli esseri nella loro realtà oggettiva; stiasi contenta la ragione speculativa all'esame di sè stessa e del proprio valore, allo sviluppo logico delle sue idee soggettive senza darsi pensiero se siavi sì o no una realtà oggettiva a cui esse rispondano; ed in questa *Critica della ragion pura*, che presentasi una, identica ed immutabile per tutti i pensatori, i molteplici e dissidenti sistemi troveranno il loro punto di convenienza e di accordo, e la Metafisica vestirà abito fermo di scienza. Veramente questa condizione imposta da Kant alla metafisica per trovare stabilità e certezza, voglio dire il rinunciare allo studio della realtà oggettiva ed appagarsi di un idealismo soggettivo, riesce dura ed umiliante al segno da parere uno scherno.

Kant fecesi adunque tutto alla critica non de'sistemi filosofici, ma della stessa facoltà della ragione speculativa, da cui tutti rampollano, e fu tutto a conchiudere, che la ragione umana, ogni qual volta si attenti di sentenziare alcunchè di positivo intorno a Dio, al mondo ed all'anima, è dannata ad avvolgersi entro a perpetue ed inestricabili contraddizioni, e che perciò la metafisica, come scienza della realtà oggettiva, è impossibile. Prima di lui, quand'anche la critica più rigorosa instituita intorno ai sistemi filosofici fin qui escogitati fosse giunta a dichiararli tutti insussistenti e fallaci, non se ne poteva inferire altra logica conseguenza che questa: *finora* la ragione umana non giunse ad una filosofia definitiva; la possibilità assoluta della scienza metafisica rimaneva

ancora in piè. Kant, criticando non i sistemi finora prodotti, ma la ragione stessa che li produce, volle colpire nel cuore la scienza metafisica sentenziandola impossibile, sicchè essa si dovrebbe abbandonare in mano ad uno scetticismo insuperabile, quasi inferma disperata da' medici. Kant ci ricorda qui il dantesco Caronte, che grida alle anime prave:

« Non isperate mai veder lo cielo:
« I' vegno per menarvi all' altra riva,
« Nelle tenebre eterne, in caldo e in gelo » [1].

Egli ci ha chiuso con mano spietata *il cielo* della verità, inabissandoci *nelle tenebre eterne* del dubbio universale. Ma per buona ventura la condanna mortale pronunciata dalla sua *Critica della ragion pura* contro la metafisica venne tosto cassata da un altro tribunale supremo eretto dallo stesso Kant, voglio dire la sua *Critica della ragion pratica,* la quale non seppe menar buona la fatale sentenza siccome quella, che era stata proferita da un giudice, che aveva cominciato dal mettere in forse la propria autorità. Quindi anche dopo lo scetticismo critico di Kant i pensatori non si ristettero mai dal lavorare intorno il problema filosofico della realtà universale, che si impone mai sempre come una indeclinabil necessità alla ragione umana e ne esige la soluzione [2].

[1] Dante, *Inferno* Canto terzo, vers. 85-87.

[2] Gli scettici ed i detrattori della filosofia, guardando con occhio superficiale questi dissidii perpetui e queste lotte sempremai rinascenti, che contristano il campo delle scienze speculative, uscirono in questa sentenza: non vi fu mai accordo tra i filosofi per lo passato; dunque non vi sarà mai per l'avvenire. E di qui pigliarono argomento di screditar la filosofia siccome vanissima scienza e ne chiamarono in colpa la ragione stessa speculativa che si perde dietro all'impossibile. Non voglio qui discutere se e quanto siavi di verità nella sentenza, che dichiara impotente la ragion filosofica a sciogliere il problema metafisico. Mi giova però l'avvertire, che una potentissima cagione non per anco bene avvertita, che io mi sappia, da nessuno, la quale impedisce che tutte le menti filosofiche riposino concordi nella contemplazione di una sola ed identica teoria metafisica definitiva, è l' umana volontà, che, se traviata da smodati affetti o dominata da pregiudizii, niega il suo assenso alla verità che pur le splendesse limpida e pura. Poniamo caso, che oggi un qualche buon genio speculativo porgesse la vera e perfetta soluzione dell'intiero problema metafisico, forsechè i filosofi tutti e presenti ed avvenire *vorranno* accogliere la scoperta verità siccome l'unica vera teoria filosofica, che ponga fine a tutti i dissidii de' sistemi? Sarebbe un fare troppo a fidanza colla natura umana il crederlo. Lo spirito di setta, la tendenza al nuovo ed all' originale, l' amore di una sconfinata libertà di pensare che nulla vuol ricevere dalla parola altrui, le passioni e mille altre cause sorgerebbero ad impugnare la verità. Eppure (si dirà) scoperto un nuovo teorema di geometria, e dimostratolo a dovere, esso attrae a sè il fermo ed unanime consenso di tutti i ma-

Prima ancora del celebre Critico di Koenigsberg, il Lebnitz aveva rivolto quel suo genio meravigliosamente comprensivo a ricostrurre la filosofia sopra una base siffattamente salda, che per precisione e rigore scientifico avesse di che stare a paro colle matematiche, ponendo così fine al conflitto dei sistemi ed alla instabilità delle dottrine. Questo suo intendimento si rivela dal suo discorso sopra la conformità della fede colla ragione nella Teodicea. Egli si avvisava di avere assicurate per sempre le sorti della filosofia incardinandola su quel suo peregrino concetto della monade o sostanza, dal quale si disvolsero poi tutte le altre parti della sua dottrina, quella segnatamente dell'*armonia prestabilita*. La critica storica ha già pronunciata la sua sentenza intorno il monadismo leibniziano.

Anch' egli il nostro Corleo nella sua *filosofia universale* intese di ricomporre ad unità i dissidenti sistemi mercè una nuova teorica metafisica, su cui, come su unico cardine, posò tutta la scienza nostra; ma egli tenne una via diversa da quella di Kant, la quale lo condusse a diverso risultamento. Muovendo dalla storia della filosofia (*parte prima*) egli ne trae la final conseguenza che tutti i discordanti e molteplici sistemi filosofici vanno a metter capo in due fondamentali problemi, in cui tutta si chiude la filosofia, l'uno logico delle idee assolute, ontologico l'altro relativo alla realtà delle proprie idee, e conchiude che tutte le speranze di elevare la filosofia alla dignità di scienza rigorosa e definitiva riposano nella giusta soluzione di essi due problemi e nella possibilità di aggiungervi un' Algebra logica. Dopo ciò si fa tosto a risolvere i due massimi problemi, risultamenti della storia d'ogni filosofia, esponendo la Noologia e l'Algebra logica (*parte seconda*), l'Ideologia e l'Ontologia (*parte terza*), passa quindi ad applicare i principii della sua teorica alla teologia (*parte quarta*), alla Cosmologia (*parte quinta*), ed all'Antropologia (*parte sesta*). Nella *Sofologia*

tematici del mondo. E qual meraviglia? Le astrazioni della matematica pura non toccano l'intimo della nostra vita operativa e morale, ne giungono infino a quelle sublimi regioni, in cui la libera volontà vede paurosa agitarsi i suoi immortali destini: il problema filosofico per contro gravita su tutta quanta l'umana esistenza e la compenetra in ogni momento de'suoi periodi evolutivi. È il gran problema del tragico inglese. *Essere, o non essere.*

(*parte settima*) riguardando la filosofia come la scienza di ogni sapere, ne pone in chiaro il primato universale nel giro dello scibile e tratteggia l'Enciclopedia, che ne discende. Per ultimo nella *Sintocritica* (*parte ottava*) si adopera nell'armonizzare tutti i sistemi nell'unità suprema del suo principio metafisico, giudicandoli alla luce della sua nuova teorica precedentemente stabilita tantochè la storia della filosofia costituisce il prologo e l'epilogo dell'opera sua. Tale è la generale orditura della *filosofia universale*, da cui apparisce l'ampiezza del lavoro e l'ordine che lo governa. Dire in particolare come l'Autore abbia tessuta l'opera sua e disaminare ad una ad una tutte le parti che la compongono, non è mio intendimento. Solo piglierò qui ad esame la classificazione de'sistemi filosofici seguita dal nostro Autore.

La storia di una scienza s'inviscera colla scienza stessa, essendone l'esplicamento avvertito e riflesso. Quindi savio e vantaggioso ne parve il procedere tenuto dal nostro Autore, che dalla storia stessa della filosofia attinse i materiali per l'elaborazione di una nuova teorica metafisica, la quale, in suo pensiero, comprendesse in armonica unità tutti i sistemi filosofici e porgesse una base salda e sicura alla scienza speculativa. Un'esposizione per quantunque sommaria della storia della filosofia, come giusta propedeutica ad una scienza filosofica definitiva, quale la intende l'Autore, presuppone una classificazione de'sistemi siffattamente compiuta e rigorosa, che, tutti comprendendoli nel loro armonico insieme, riveli in tutta la sua integrità il supremo problema metafisico e ne determini la soluzione definitiva. Ma una classificazione assoluta e perfetta potrebbe parere impossibile per ora, sia perchè lo sviluppo dal pensiero filosofico, che origina i diversi sistemi, non è per anco conchiuso, e sia perchè presupporrebbe alla sua volta già bell'e costituita in forma definitiva la teorica metafisica, nella quale s'incentrino coordinati tutti i sistemi filosofici; il che ci avvolgerebbe in un circolo vizioso senza speranza di uscita. Assai diffusa in Francia e segnatamente seguita da Cousin è la classificazione de' sistemi tutti in empirismo o sensismo, in razionalismo od idealismo, in scetticismo ed in misticismo, a cui viene aggiunto l'eclettismo come compimento e riepilogo di tutti gli

altri. Ma è egli provato, che queste quattro o cinque guise di sistemi filosofici esauriscano tutte le forme possibili del pensiero speculativo, e quelle che esso già assunse nella storia, e quelle che assumerà nel suo sviluppo futuro? È egli dimostrato che il perpetuo succederrsi di questi quattro sistemi in ogni periodo storico costituisca la legge suprema che presiede all'evoluzione del pensiero filosofico? Nol credo [1].

A ragione quindi il Corleo ripudia siffatta guisa di classificar i sistemi siccome quella che « non conduce (egli « dice) realmente allo scopo di raccogliere i punti culmi- « nanti e fondamentali de' vari sistemi onde stabilire la « scienza de'sistemi stessi, la filosofia della storia della stessa « filosofia (tom. I pag. 16) ». Rigettate siccome restrittive troppo e non bene distinte le quattro categorie comunemente ammesse di filosofi *empiristi*, *idealisti*, *mistici* e *scettici*, e negato allo stesso eclettismo perfino il titolo di sistema, egli tentò una nuova e più comprensiva classificazione de'sistemi, fondandola su quattro principii, che sono 1.° lo scopo, a cui mirò un filosofo nell'elaborare la sua dottrina, 2.° la base, od il punto iniziale da cui prese le mosse, 3.° il me-

[1] Baldassare Poli nel suo *saggio storico* sui filosofi delle diverse nazioni, che egli appose come *supplemento* al *Manuale della storia della filosofia di Guglielmo Tennemann* da lui commentato, distribuisce anch'egli i filosofi di ciascun periodo storico nelle quattro o cinque categorie superiormente accennate. Ma egli vi introdusse un nuovo principio critico di sommo momento, che sta nell'essersi sollevato al concetto di un sistema unico ed universale, che nella sua suprema unità comprendesse tutti gli altri, ed in cui l'empirismo ed il razionalismo trovassero il loro giusto punto di convenienza e di accordo. Siffatto sistema, cui egli pose nome di *eclettismo*, ma che coll'eclettismo di Cousin non ha di comune altro che il nome, vorrebbe più propriamente denominarsi *sintesismo metodico*, sistema che solo, al veder mio, può avviare il pensiero filosofico alla giusta soluzione del problema metafisico, ossia alla teorica del sintesismo universale. Nel corso di questo nostro lavoro critico intorno la *filosofia universale* di Simone Corleo ritorneremo su quest'argomento, che a noi pare di somma rilevanza per le sorti della scienza metafisica, la quale non giungerà mai ad una soda teorica intorno la realtà universale se nel suo processo metodico non contempera insieme i dati dell'esperienza coi pronunciati della ragione speculativa. Nel 1847 l'italiano Gaetano Modena pubblicava per le stampe a Venezia un opuscolo intitolato *L'eclettismo*, dove porge *la filosofia del senso comune* siccome ultimo risultato della storia della filosofia, e final compimento che in sè riepiloga i quattro noti sistemi dell' empirismo, del razionalismo, dello scetticismo e del misticismo; ma l'eclettismo, a cui egli intende e che proclama siccome l'unico e supremo metodo di filosofare, è quello stesso di Cousin: onde è ben a dolersi, che invece di dichiararsi pedissequo del filosofo francese non abbia rivolto le sue indagini a svolgere e perfezionare il concetto del vero eclettismo quale veniva abbozzato dal nostro Poli, voglio dire la giusta armonia dell'esperienza e della ragione nella costruzione della teorica metafisica.

todo da lui tenuto, 4.° il risultamento che ne ottenne. Muovendo da questi quattro principii di classificazione egli ne svolse sedici categorie speciali di sistemi filosofici nel modo seguente. Lo scopo determina quattro classi distinte di filosofi, che ei denomina *moralizzatori, naturalisti, logici, scettici* secondochè rivolsero la meta delle loro speculazioni od a moralizzare gli uomini, o ad investigare le cagioni dei fenomeni naturali, od a perfezionar la ragione mercè una retta logica, od a combattere la ragione stessa dimostrandola impotente a raggiungere il Vero. Quanto alle basi ossia ai punti di partenza, i filosofi vengono distribuiti in quattro categorie, e sono chiamati *evidentisti,* se partono da principii comuni ed universali per sè evidenti; *psicologi,* se muovono dalla testimonianza della coscienza, ossia dall'evidenza individuale che è l' idea chiara posseduta dall' individuo; *empirici*, se prendon le mosse da ciò che è rivelato dall' esperienza o esteriore o interna; *mistici,* se iniziano il loro filosofare dalle verità rivelate. Il metodo distingue i filosofi in *induzionisti* e *deduzionisti*, secondochè dai fatti particolari somministrati dall' esperienza salirono alla generalità in cui vanno raccolti, oppure svolsero nelle loro molteplici conseguenze i principii evidenti o le verità rivelate da cui partirono. Per ultimo in riguardo ai risultamenti l'Autore divide i filosofi nelle otto categorie di panteisti, atei, teisti puri, panteisti-dualisti, subbiettivo-obbiettivisti, realisti-logici, nullisti-logici.

Questa classificazione del nostro Autore apparisce di certo assai meglio sistemata e più comprensiva che non quella, che viene comunemente seguita dagli storici della filosofia in Francia. Però, sebbene essa sia per tale riguardo da preferirsi a quella di Cousin, ci sembra non vada scevra da gravi difetti, che ne vietano di accoglierla siccome compiuta e definitiva. È infatti classificazione veramente rigorosa e perfetta quella, che fa luogo a *tutti* i sistemi filosofici dimostrando di non averne escluso veruno, e che li distribuisce giusta le loro essenziali ed intime attinenze per modo che quelli, che stanno adunati sotto un sol gruppo comune, *mutuamente si escludano*, e tutti poi i gruppi diversi *rientrino gli inferiori ne' superiori;* quella, a dir breve, che è adeguata, irreduttibile e graduata.

Quanto al primo di questi caratteri, l'adequatezza, esso non apparisce a dovere nè nel fondamento, a cui l'Autore appoggia la propria classificazione, nè in ciascuna delle quattro categorie di sistemi, che egli ne svolge. Egli avverte, che « chiunque agisce, opera sempre per un fine, dunque in « tutti i filosofi ha dovuto essere uno scopo . . . chiunque « tratta una scienza, oltrechè si prefige un fine, dee pure « stabilire dei punti fermi, dai quali fa mossa . . . . dato « uno scopo, ed un punto di partenza o base, bisogna a « ciascuno un metodo, secondo cui debbono esser condotti « i ragionamenti ed il loro totale concatenamento . . . fi« nalmente non vi ha scienza, che non giunga ad un qua« lunque siasi risultato (t. I, pag. 17) ». Ma questi quattro aspetti, sotto cui egli riguarda i sistemi filosofici, e che gli porgono il fondamento della sua classificazione, sono piuttosto raccolti all'empirica che razionalmente provati. Che lo scopo, la base, il metodo ed il risultamento esauriscano tutti i possibili aspetti, sotto cui può venire considerato un sistema qualunque siasi, non è rigorosamente dimostrato; di che sorge e sussiste il dubbio, se mai siano possibili altri principii di classificazione oltre i quattro accennati. Anche le categorie primarie riguardate per rapporto ai diversi gruppi secondarii di sistemi, che ciascuno comprende sotto di sè, non pare posseggano quella piena e rigorosa adequatezza, che non si manifesta ne' quattro principii di classificazione, da cui esse diramansi. Poniamo mente, a ragion d'esempio, ai sistemi classificati in riguardo allo scopo; quattro e non più ne registra l'Autore, *moralizzatori*, *naturalisti*, *logici* e *scettici*. Anche qui non v'è ragione che ci assicuri, che tutti gli scopi o propostisi dai filosofi ricordati dalla storia o possibili a proporsi in avvenire, si riducano ai quattro accennati e nulla più. Filosofi che coltivassero il sapere speculativo *per sè stesso* e non per altro fine peculiare, o che rivolgessero la mira delle loro speculazioni a difendere la rivelazione sopranaturale dagli assalti del razionalismo propugnandola come il cardine del sapere e della civiltà, non troverebbero il dove collocarsi fra le quattro classi preaccennate. Hegel a ragion d'esempio non trova di certo suo proprio e vero luogo tra i moralizzatori, nè consente di essere

registrato fra i naturalisti, tanto meno poi fra gli scettici egli che mira alla scienza assoluta ed infinita, e neppure sa adagiarsi fra i logici, come vorrebbe il nostro Autore, giacchè la logica hegeliana non ha colla logica ordinaria altro di comune che il nome. L'Autore ammette la classe di filosofi naturalisti, e sta bene; ma se vi è ragione di adunare in un' apposita categoria que' pensatori, che rivolsero la loro meta alla spiegazione dei fenomeni della natura, perchè mai non si potranno aprire altre nuove classi di filosofi, che mirassero in particolare ad una teorica intorno i fenomeni del mondo interno, o la natura dell'Essere assoluto?

Anche in riguardo all' irreduttibilità ed alla graduazione la classificazione del nostro Autore lascia alcunchè a desiderare. Tra lo *scopo* ed il *risultamento* non vi corre assoluto e necessario divario; lo scopo, se effettuato, convertesi in risultamento, come questo è lo stesso scopo non per anco raggiunto, ma sguardato come ideale. La differenza tra l'uno e l'altro è sol relativa e per così dir casuale, e succede allorchè si giunge impensatamente ad un risultamento diverso da quello che altri erasi proposto per iscopo. Così lo scetticismo, che l'Autore annovera fra le categorie derivanti dallo scopo, potrebb'essere risultamento, e lo fu per alcuni filosofi [1]; ed egli stesso conviene che *il nullismo logico* da lui registrato fra i risultamenti *equivale allo scetticismo come risultato* (t. I, pag. 25). Altrove poi confutando le classificazioni, di cui fecero uso gli storici della filosofia, scrive che « lo scetticismo non è un metodo, ma è spesso un ri-« sultamento di sistema », e che esso « ha fatto le figure « or di scopo, or di metodo, or di risultato, e non indica « mai un preciso sistema, nè riunisce filosofi di una sola « bandiera (t. I, pag. 16) ». Ciò vuol dire, che lo scetticismo non serba immutabile quel posto, che l'Autore gli ha assegnato fra le categorie dello scopo. Anche l' ateismo ed il teismo puro potrebbero passare dalle categorie de' risul-

[1] Siane esempio la scuola sofistica greca, « la cui intenzione (avverte giusta-« mente il nostro Autore) era evidentemente scettica, ed il risultato fu lo scetti-« cismo conformemente allo scopo (t. I, pag. 44, 45) ». Ed altrove parlando di Enesidemo, di Sesto Empirico, di Menodoto e di Agrippa, scrive: « Tutti questi « filosofi furono scettici d'intenzione, e conchiusero secondo l' intenzione primi-« tiva collo scetticismo (t. I, pag. 56) ».

tamenti a quelle dello scopo. La base poi ed il risultamento, che egli pone come due principii di classificazione estrinseci e distinti dal metodo e dal risultamento, pare siano entrambi riducibili al metodo, siccome a quello, che riunisce insieme un punto di mossa, da cui si inizia ed un punto di termine o risultamento, a cui riesce. Le quattro categorie di filosofi distinti, in riguardo alla base de' loro sistemi, in evidentisti, psicologi, empirici e mistici, non sembra si escludano mutuamente; giacchè il psicologismo, come punto di mossa, sostanzialmente non differenziasi dall'empirismo interno; l'evidentismo poi, come punto di partenza viene impropriamente così denominato, poichè sarebbe del paro evidentismo il muovere da un' idea chiara individuale (*psicologismo*), ossia da un fatto interno della coscienza incontrastabile ed evidente. Per ultimo assai censurabile ne sembra l'espressione di filosofi *panteisti-dualisti* considerati in riguardo al risultamento della loro dottrina, giacchè in metafisica il panteismo, che tutti gli esseri unifica in una sola sostanza, radicalmente discorda dal dualismo, che fa luogo a due sostanze assolute ed indipendenti. E dato anche, ma non concesso, che sianvi filosofi panteisti-dualisti, essi dovrebbero essere ricondotti, come specie a genere, alla classe superiore dei panteisti e non già contrapposti a questi, come fa il nostro Autore; e nella categoria dei panteisti vorrebbero pure logicamente comprendersi i *subbiettivo-obbiettivisti*, che egli colloca all'infuori della classe dei panteisti, mentre l'identificazione del subbiettivo coll' obbiettivo viene da lui chiamata panteismo più vasto ed universale, perchè il soggetto riconosce sè stesso come oggetto, l'io conosce sè medesimo obbiettivamente identico col mondo e con Dio, sicchè il conoscente ed il conosciuto sono unica sostanza (t. I, pag. 24).

Ma forse questa nostra critica intorno la nuova classificazione de' sistemi filosofici dettata dal nostro Autore apparirà troppo severa e pressochè ingiusta e sembrerà che abbiamo da lui chiesta cosa che non era nel suo intendimento, vale a dire una classificazione assoluta e definitiva. A lui che pigliava la storia della filosofia soltanto come propedeutica alla scienza speculativa, e che da essa intendeva attingere quel tanto e non più, che gli occorreva alla costruzione della

sua *Filosofia universale*, a lui forse non era giuocoforza distendere una classificazione siffattamente perfetta da adunare in sè tutti i sistemi e passati ed avvenire, ma bastavagli all'intento classificare colla maggior possibile esattezza quelli soltanto, che ricorda la storia della filosofia. Se tale era l'animo suo, veramente alcuni dei nostri critici appunti cadrebber da sè. Ma in tal caso sorgerebbe un'assai grave difficoltà, che però colpirebbe non il suo lavoro in particolare, ma qualsiasi altra classificazione dettata coll'intento di avviare il pensiero speculativo alla giusta e piena comprensione del problema filosofico. Voglio dire, che una classificazione soltanto relativa, temporaria e tale che contenga non tutti assolutamente i sistemi filosofici possibili, ma quelli solamente che apparvero nella storia, ci condurrà al concetto non di tutto quant'è il problema filosofico quale emergerebbe dal compiuto sviluppo del pensiero speculativo, sibbene di un problema parziale ed incompiuto, quale risulta dallo sviluppo storico della ragione non per anco conchiuso. Quindi anche la soluzione, che ne verrebbe al problema filosofico, anzichè essere accolta come l' unica vera teorica metafisica definitiva, correrebbe pericolo di essere respinta come incompiuta, relativa e temporaria quanto la classificazione da cui fu attinta. Vero è che mercè l'induzione dall'attento esame di alcuni fatti particolari la ragione sollevasi all'universalità di un principio, che in sè contenga non solo quei pochi fenomeni che caddero sotto la nostra osservazione, ma su tutti i fatti e presenti e futuri possibili purchè sian congeneri. Ma l'induzione applicata al nostro caso non approda per nulla, giacchè essa non ci consentirebbe di progredire più oltre a quelle classi di sistemi filosofici, che ci ricorda la storia e che verrebbero sibbene, mercè l'induzione, ripetuti senza fine ed estesi a tutti i tempi o luoghi consimili, ma sarebbero pur sempre gli stessi. Epperò l'induzione non vale ad adempiere il fatto, che lamentiamo, mancandole la virtù divinatrice di nuovi sistemi specificamente diversi dagli antichi, e quindi la forza di sollevarci infino alla giusta e piena comprensione del problema filosofico, in cui si accentrino come altrettanti raggi tutti i sistemi disseminati per entro al tempo ed allo spazio, delle singole menti individue speculative.

Milano, gennajo 1865.

V.

PHILOSOPHIE DE LA LIBERTÉ.

PAR CHARLES SECRÉTAN.

(Paris 1854).

Qual è il principio supremo, in cui si radica la natura dell'assoluto? Od in altri termini: in che risiede il costitutivo dell'essenza intrinseca dell'ente? È questo l'arduo problema ontologico, intorno alla cui soluzione la moderna filosofia contemporanea stanca del vuoto e sterile astratteggiare si travaglia tuttora, e su cui lavorò il pensiero filosofico della Germania da Kant fino ad Hegel con un ardore di animo degno di più felice successo e di men lagrimevole fine. Certo, se alla penetrazione di mente, alla tenacità di proposito ed alla costanza di volere di quanti si posero ad indagare la natura intima dell'Assoluto, avesse degnamente risposto l'evento, le sorti della filosofia ontologica presenterebbero un aspetto molto più ridente di quello che ora non hanno; ma niuno finora, che io mi sappia, riuscì a sollevare con mano ardita il velo densissimo, che ci nasconde la faccia dell'Infinito, sicchè siamo costretti a confessare, che il Primo ontologico, in cui s'incardina la scienza sovrana dell'Ente, è tuttora un desiderato nelle pagine dell'Ontologia. La filosofia contemporanea dell'Italia si accinse anch'essa alla soluzione del faticoso problema; ma che l'abbia sviscerato per ogni verso, e sciolto compiutamente, io non mi attenterei di asserirlo. Il Rosmini meditò l'Assoluto soltanto come causa esemplare delle cose, e racchiudente in sè le essenze tipiche di quanto sussiste: ma e chi non vede, come l'Infinito sia non solo il Logos eterno, intelligibile ed intelligente, ma anche il Demiurgo supremo che pone il reale? Chi negherà che Iddio siede re del mondo ideale non solo, ma e sì del reale? La qual cosa non isfuggì alla mente di

Vincenzo Gioberti, il quale contemplò l'Ente sotto il suo duplice aspetto di causa esemplare ed [1] efficiente ad un tempo ed in lui ripose il Primo logico ed ontologico. Tuttavia questa teorica dell'Assoluto non è compiuta che per metà; giacchè essa mi dice bensì che cosa sia l'ente al di fuori di sè, cioè per rapporto alle esistenze finite; ma non risponde alla domanda: Che cosa sia l'Assoluto in sè, indipendentemente dal finito, che esso ha posto.

Carlo Secrétan nella sua pregevole opera inscritta *philosophie de la liberté* abbozzò anch'esso una teorica dell'Ente, ponendo a base e fondamento dell'essere la libertà, e convenendo su questo punto collo Stahl, che nella sua *filosofia del diritto* pone la personalità divina come principio dell'universo, e della scienza. Ma per quanto vigor di mente, arditezza d'ingegno, acume e penetrazion d'intelletto abbia spiegato il professor di Losanna nell'elaborare e svolgere il suo principio, non mi par tuttavia che sia pienamente riescito a dare una felice soluzione all'intricato problema, e ad eliminare l'incognita dall'equazione ontologica: che anzi se io non temessi di mostrarmi troppo severo verso un tanto ingegno, io direi che esso ha scambiato la natura della questione e che ci ha presentato allo sguardo l'Ente nelle sue movenze estrinseche invece di addentrarsi nei penetrali suoi per contemplarlo a faccia a faccia in tutta la sua natia schiettezza, rispondendo al *come* l'*Assoluto operi* e lasciando intatta la domanda *che cosa esso sia*. Imperocchè la libertà, che il Secrétan pose a base e sostrato dell'esistenza universale, non costituisce, secondo me, l'essenza intrinseca dell'Assoluto, ma solo la legge della sua operosità.

[1] Questa dualità formale dell'Ente venne dai ctisologisti intesa in modo ben diverso da quello, con cui la interpretarono i panteisti, i quali disdicendo ogni esistenza noumenica ai due mondi degli spiriti e dei corpi li ridussero a meri fenomeni, o forme dell'Assoluto. Tale è il concetto, che si formò Spinoza della sostanza divina, la quale sotto le due forme del pensiero e dell'estensione infinita diventa per una parte il mondo degli spiriti, per l'altra dei corpi. Congenere allo Spinozismo è il sistema di Hegel, il quale concepì l'essere primitivo siccome l'indeterminato, nel cui seno siccome in semplicissimo punto si confondono insieme le varie idee e le molteplici cose. Che più? La teologia egizia simboleggiò in Osiride ed in Ermete il principio della vita fisica e della spirituale, considerando il primo come il corpo dell'universo, ove s'incentra tutta la vita organica e materiale dispersa per le varie parti della terra, il secondo poi come lo spirito del mondo, che accoglie nel suo grembo ed in sè personifica ogni pensiero, ogni idea, ogni spirito, ogni intelligenza.

La falsità del principio di Secrétan pare a me ripeter si deggia dal falso punto di partenza psicologico da cui pigliò le mosse per elevarsi alla costruzione della sua teoria ontologica. Muovendo egli dal fatto interno, che l'uomo si sente libero e crede al dovere, nè vedendo modo di dare una spiegazione di questo fenomeno psicologico senza uscire dalla sfera della morale, fece un' intramessa nel campo della metafisica e chiese da questa la soluzione del problema morale. Qui, come ognun vede, la teoria ontologica viene costrutta in servizio della scienza morale, e lascia perciò sospettare, non forse sia stata viziata nella sua indole schietta e genuina per servire ai bisogni ed alle esigenze di altra scienza secondaria. Egli è ben vero che Secrétan dedusse il principio supremo di libertà dal concetto dell' Ente primo ed assoluto; ma è vero altresì che gli premeva assai il ritrovare in tale concetto l'idea di libertà assoluta posta a base dell'essere onde poter spiegare il sentimento di libertà e la credenza al dovere, che in noi troviamo, ed ammanire così una solida base all' edifizio della scienza morale: il qual procedimento psicologico ci lascia per lo meno dubitare, se il Primo ontologico sia un' inferenza schietta e spontanea di un raziocinio rigoroso, o non piuttosto un trovato che già da lungo preoccupava il pensiero dell'autore, ed al quale esso giunse dappoi perchè ci trovava il proprio conto. Il fatto psicologico della libertà umana per una parte, e per l'altra il principio che se la causa è necessaria, gli effetti lo debbono essere parimenti, furono le due premesse, da cui Secrétan conchiuse alla libertà assoluta come a base dell' Ente primitivo; il che viene a dire, che noi non possiamo ritrovare nell' umana sostanza la libertà, se prima non la si ammette nella sostanza infinita. Ma quanto questo modo di connettere sappia di emanatismo, ciascun sel vede; posciachè esso riposa nell' identità della sostanza infinita colla sostanza umana per modo che questa viene ad essere un' esplicazione di quella. La creazione sostanziale viene in tal modo tolta di mezzo, giacchè la libera natura dell'uomo non viene già tratta dal nulla ma dall' Ente, il quale ponendola non crea già una nuova sostanza, ma un modo della sua libera essenza circoscritta nella sfera dell'umanità. Nel si-

stema al contrario della creazion sostanziale la questione è posta in tutt'altro modo: non si tratta più di trovare la libertà divina secondo il procedere dell'emanatismo, ma si domanda se l'Onnipotenza divina abbia potuto trarre dal nulla un essere libero quale è l'uomo. Se si mena per buono il processo psicologico di cercare la cagione efficiente della libertà umana nella libertà costitutiva dell'essenza infinita, io posso con egual diritto cercare la cagion efficiente della sensitività degli animali, della vegetazion delle piante, dell'estensione dei corpi nella essenza infinita ed attribuire a questa la sensitività, la vegetazione e l'estensione in quella guisa che le si attribuisce la libertà onde spiegare la libera natura dell'uomo. L'unica via di scansare questi assurdi la ci viene additata dal sistema della creazion sostanziale, secondo il quale le molteplici sostanze finite sono tratte dal nulla di modo che la loro essenza ha niente a che fare con quella dell'Ente infinito.

A questo metodo erroneo, che non sa spiegare per altro verso le perfezioni del finito senza ricorrere a quelle del l'Infinito, si oppone un altro procedimento egualmente falso, il quale cerca nelle esistenze contingenti le perfezioni dell'Ente necessario. I fautori di questo secondo metodo, di cui ora discorriamo, muovendo dal concetto di un Dio che essendo sovranamente perfetto deve racchiudere in sè concentrate e sollevate ad un grado infinito le perfezioni tutte che si trovano quà e là sparse sulla faccia del creato, vanno frugando in ogni angolo dell'universo per fare incetta e tesoro di perfezioni, e dopo di averne agglomerato il maggior numero che loro venne fatto di trovare, le ammonticchiano tutte in Dio, dandosi così a credere di avere colmato quel mare di perfezioni che sta loro davanti interminato. Un metodo siffatto fallisce al suo scopo, essendochè ci conduce ad un Dio, che ben lungi dall'esser l'Ente compiutamente perfetto, altro non sarà se non un mostruoso accozzamento delle qualità più stonanti e contradditorie. E di vero se si tien per buono tale procedimento, in quella guisa che dall'intelligenza e dalla libertà umana si arguisce in Dio un'intelligenza e libertà infinita, altri potrebbe, seguendo lo stesso stile, ragionar così: la sensitività ed il movimento spontaneo

sono due perfezioni nell'animale; ma in Dio deggionsi trovare infinitizzate tutte perfezioni delle creature; dunque Dio è dotato di sensitività e di movimento spontaneo in grado infinito. Del paro è perfezione nella pianta il vegetare; dunque Dio vegeta in infinito; è perfezione del sole lo riscaldare: dunque... Nè giova a salvarci dall'assurdità di tali conseguenze l'avvertire, che prima di assegnare a Dio una perfezione qualunque di un essere creato, essa va sollevata ad una potenza infinita, e come tale non offende per nulla la natura divina, la quale in tal caso conterrebbe in modo *eminente* gli attributi delle cose finite. Prendete ad esempio la sensitività dell'animale, sollevatela, se vi aggrada, ad una potenza infinita, prima di attribuirla a Dio: io vi domando 1.° se la sensitività, dopochè venne elevata all'infinito, ritenga ancor alcunchè della sua primigenia essenza, oppure 2.° se abbia smarrito la propria natura a segno da non serbare più traccia di quegli elementi che la costituivano tale. Nel primo caso avrete un Dio che sente bensì all'infinito, ma non affatto diversamente dal come sente l'animale, non intercedendo più tra la sensitività del bruto e quella di Dio una differenza di sostanza ma solo di grado: nel secondo caso avrete distrutta la sensitività, giacchè non si riesce a comprendere una sensitività che non sente come pur dovrebbe, e così non più si assegnerebbe a Dio una vera e real perfezione, ma un pretto nulla.

Tornando ora al Secrétan, facil cosa è l'avvertire come nella sua dottrina la libertà non è più privilegio o dote che appartenga in proprio alla specie umana, ma diventa il fondo ed il sostegno dell'Infinito non solo, ma altresì di tutto il creato, il quale essendo fattura di un Ente che è libertà assoluta, deve essere libero in ogni sua parte. Il mondo organico e l'inorganico più non vi ritrovano la loro spiegazione, epperò il principio di Secrétan non può più essere elevato, come egli vorrebbe, alla dignità di supremo principio scientifico, siccome quello che non mi spiega la realtà finita universa sì corporea, sì fisica, sì spirituale, ma soltanto quella parte di realtà, che si radica nella libertà, voglio dire la natura umana. Sebbene, a vero dire, io dubito forte che nè anco la libertà dell'essere umano si

serbi intatta sotto una tale teoria. L'uomo, ci si dice, è libero perchè effetto di una causa, che è libertà assoluta. Questo modo di connettere non si può conciliare col principio di libertà quale viene inteso da Secrétan. Infatti per lui libertà suona indeterminazione, possibilità, virtualità; la libertà (sono sue parole) non è realtà, non è un atto, ma una potenza, o la potenza per eccellenza (pag. 50 tom. 2). La creatura, secondo lui, è primitivamente libera; essa è dunque primitivamente indeterminata (pag. 70); dire che essa è creata libera è un dire che la sua creazione non ha per immediato risultato che lo stabilimento d'una possibilità (pag. 57). Che se l'Autore per una parte ripone la libertà nell'indeterminazione, egli insegna per l'altra che la libertà assoluta allorquando diviene causa operatrice riveste, direi, una natura a lei straniera, esce dal suo stato d'indeterminazione e pone per effetti altrettante entità determinate e sussistenti, altrettante realtà o nature. Se adunque libertà è indeterminazione, e se quella non può figliare che necessità od entità determinate ed effettive, io ragiono così: l'uomo è un effetto o manifestazione della libertà assoluta; ma questa rivelandosi al di fuori come causa non può porre che realtà od esseri determinati; dunque l'uomo, effetto di questa causa, è una realtà determinata, e conseguentemente scevra di libertà, la quale consiste in un mero indeterminato.

Per tal modo la teoria dell'Assoluto quale venne elaborata da Secrétan non risolve pienamente il problema della realtà universale, e lascia senza spiegazione il fatto della libertà umana, a spiegare il quale essa veniva appunto dal suo autore inventata. Ma facciamoci a contemplar più d'appresso il volto di quest'Ente primo, che è libertà infinita. Secrétan divide, direi, il suo assoluto in due momenti e lo contempla sotto due aspetti, cioè come negativo e positivo, come noumeno e fenomeno, come virtuale e reale, come indeterminato e determinato, insomma come libertà e Dio. Io non so veramente se questo pronunziato ontologico possa essere menato buono dalla dottrina del Teismo, il quale afferma che l'Ente primo non può non essere concepito come reale, concreto, sussistente e determinato, e nega all'Infinito questa dualità di elementi non solo reale, ma anche logica.

Guardimi il cielo che io voglia confondere questo credente e difensore del Cristianesimo qual è Secrétan coi moderni panteisti della Germania idolatri d'un Dio-tutto, o dirò meglio d'un Dio-nulla; ma la sua teoria ontologica svolta nelle sue conseguenze mi pare non vada scevra onninamente da ogni ombra di panteismo. Interrogate Secrétan che cosa egli pensi del suo Assoluto nel primo suo momento di indeterminazione, o di libertà; e vi risponderà che è tutto ed è niente, perchè come libertà è ancor nulla; essa potrebbe non realizzarsi (pag. 47); che è reale, cioè determinato perchè esiste, e nel medesimo tempo non è reale, perchè egli è indeterminato, non essendo altro che libertà (pag. 50); che infine esso non è essenzialmente Dio, essendo essenzialmente libero, cioè indeterminato; tantochè Dio non è personale di sua natura, nè diventa persona se non nell'atto medesimo della creazione (pag. 71). È questo un linguaggio ontologico che starebbe a meraviglia in bocca di Hegel allorchè discorre del suo Assoluto indeterminato, in cui l'essere ed il nulla si identificano insieme, e che induce in altri il sospetto e la tentazione di credere che il Dio di Secrétan altro non sia che l'Idea di Hegel vestita alla cristiana. In tale dottrina la natura reale dell'Infinito non è più necessaria per modo da imporsi assolutamente all'umano pensiero. Domandate infatti a Secrétan se il suo Assoluto debba di sua essenza essere Dio, e vi dirà, che l'Assoluto non può essere Dio se non ismettendo la sua essenza, cioè la libertà od indeterminazione; che egli può a suo arbitrio dispiegarsi od avvilupparsi entro un impenetrabil mistero, restare potenza od esistere (pag. 8); che dall'assoluta libertà non si potrebbe propriamente nulla dedurre (pag. 56); che non si saprebbe determinare *a priori* se l'essere libero agisca in un sol modo od in più (tom. 10 pag. 363). L'Assoluto vuol egli qualche cosa, vuol essere alcun che? Ciò non sapremmo conchiuderlo *a priori*, scrive Secrétan altrove (pag. 10); non possiamo apprenderlo che dall'esperienza.

Dal che si scorge quanto la dottrina di Secrétan si discosti dai dettati della Scolastica ed in generale dal Teismo, per cui l'Infinito è tale ente, in cui l'essenza e l'esistenza s'identificano insieme a tal che il pensiero della prima in-

volge necessariamente quello della seconda; mentre il nostro autore insegna che dal concetto dell' essenza infinita, cioè della libertà, non puossi dedurre l'esistenza dell'Ente primo. La libertà secondo lui è incalcolabile, e mal si saprebbe passare per via della sola logica dall'idea di libertà assoluta a quella di una manifestazione qualunque. Egli non nega il fatto delle varie esistenze, ma lo converte in un miracolo, che vuol essere accettato sulla fede dell'osservazione, e non già dimostrato *a priori*: per tal modo la realtà infinita e la finita corrono la medesima sorte; entrambe sono un miracolo impossibile a prevedere, un fatto provato *a posteriori*. Dio del pari che l'universo non gode che di una realtà contingente, essendo entrambi effetti di un Assoluto libero, che poteva, dice Secrétan, restare potenza, non realizzarsi e strarsene un mistero. L'esistenza universale viene perciò ad essere una grazia fatta dall'assoluta libertà, la quale poteva lasciarla nel nulla: il che distrugge il concetto della divinità, la quale esiste per necessità di sua natura, nè può, come il mondo, essere pensata come non esistente. Laonde il principio di libertà ci spiega bensì la realtà contingente del finito, ma non la realtà necessaria dell'infinito, a meno che non si voglia confondere questa con quella secondo i pronunciati del panteismo. Intesa nel senso di Secrétan la teoria della libertà rende possibile il nullismo assoluto, giacchè non v'ha forza alcuna che necessiti la libera attività a porre il reale; dunque può darsi che la realtà finita non solo, ma anche l' infinita non siano; il qual nullismo assoluto sebbene sia tolto dal fatto e non venga mai avverato, non è però meno desolante per l'umano pensiero.

Torino, marzo 1855.

VI.

INDOLE DELLA FILOSOFIA TEDESCA

DA KANT INSINO AD HEGEL

La cognizione è un fatto, che importa un soggetto conoscente, un oggetto conosciuto, ed un vincolo tra l'uno e l'altro. Ma qual guisa di rapporto v'intercede fra il soggetto e l'oggetto, fra l'io ed il non-io? Fu questo il problema, intorno al quale si travagliò il pensiero speculativo tedesco in tutto il periodo filosofico, che corse da Kant insino a Hegel. Scosso dallo scetticismo di David Hume, Kant vide assai giustamente, che siccome ogni cognizione, qualunque sia l'oggetto in cui termina, è pur sempre l'atto di una mente conoscitrice, così ad essa mente va rivolta per prima la profonda attenzion del filosofo per guarirla dalla piaga dello scetticismo, se pur vi si occultasse per entro, e fece quindi capo alla veracità dell'umana intelligenza come a primo teorema filosofico da dimostrarsi anzi ogni altro. Che è l'umano pensiero? Può esso conoscere cosa alcuna? E come il può, e sino a che termine? E le sue intellezioni son desse veraci e correspondenti alla realità? Siffatte domande mosse a sè medesimo il filosofo di Konisberga e posesi tutto a scrutare profondamente la natura del nostro spirito, e chiamare a severo sindacato i suoi titoli ed i suoi pronunciati, ponderando la validità e potenza de'suoi mezzi conoscitivi. La paziente e profonda critica di nostre potenze da lui istituita lo condusse alle seguenti conclusioni che il conoscere nostro non è possibile se non a condizione che il conoscente rivesta di sue forme soggettive il conosciuto; che perciò la realtà, quale in sè effettualmente sussiste, cioè il noumeno è inaccessibile all'umano intendimento, il quale non coglie altro che vuoti fenomeni e nude apparizioni; che la verità, onde fruisce lo spirito nostro, è solo formale, non reale, sog-

gettiva ed umana, non già oggettiva nè assoluta; che ogni nostra conoscenza è soggettiva, poichè le forme della sensibilità non danno che visioni empiriche fenomeniche, le categorie dell'intelletto conducono a concetti meramente soggettivi, e le idee della ragione sono destituite di valore oggettivo, terminando in un assoluto puramente mentale e logico.

Fichte accolse il pronunciato fondamentale del Criticismo, che era l'idealismo soggettivo e lo condusse a compimento. Kant, tutto fiso la mente nelle forme dello spirito umano, avea conchiuso ad un Io *fenomenale* siccome al fonte di tutto lo scibile, niegando ad esso la virtù di apprendere il mondo noumenico giacente al di là de' fenomeni, che egli però non s'attentava nè di ammettere nè di niegare, conformemente pronunciava Protagora intorno alla Divinità. Fichte per lo contrario muovendo non più dalle forme, ma dall'attività dell' Io, mal comportava che vi potesse sussistere un mondo, il quale sfuggisse alla sua virtù creatrice ed apprensiva, onde svincolatolo dall' angusta prigione, in cui lo aveva Kant rinserrato ad aggirarsi fra le apparenze, il condusse entro a quell'ignota provincia del mondo noumenico, che era stato infino allora, a detta di Kant, un indicifrabil arcano. L'Io, per Fichte, è attività pura, quindi egli pone sè stesso, essendo egli essenzialmente consapevol di sè, e coll' atto medesimo con cui crea sè stesso, pone altresì il Non-Io, posciachè non potrebbe porre sè stesso, cioè acquistar consapevolezza di sè, se non a condizione di rendersi consapevole di un diverso da sè. Tutto adunque il gran mare dell'essere scaturisce dall'attività primitiva dell'Io, nè vi può sussistere cosa che non ne derivi: il mondo intero non è altro che « un riflesso della nostra propria attività interna »; e in tutta la gran cerchia del sapere non può aver luogo essere veruno, che non sia posto dall'io, non obbietto, non realtà che non si radichi nell'io. Così mentre per Kant la filosofia era in parte prodotta *a priori* dallo spirito, in parte gli derivava dal di fuori, sebbene l'esperienza sensibile non conducesse poi che a nudi fenomeni, Fichte per lo contrario tolse di mezzo l'elemento empirico lasciato sussistere da Kant e ridusse tutta lo filosofia ad un mero prodotto dell' io, il quale senza nulla pigliar dal di fuori trae dal proprio fondo

tutto il contenuto scientifico, sicchè la mente conosce solo quel che pone essa stessa, eppur tutto conosce perchè di esistente, epperò di conoscibile non vi ha se non quel che pone essa medesima. Qui adunque l'essere ed il conoscere si convertono mutuamente, posciachè solo esiste quel che si conosce, e sol si conosce quel tanto che è: qui è colmato l'abisso che Kant aveva scavato fra il soggetto e l'oggetto; questo è ravvicinato, o direm meglio sacrificato a quello. L'essenza delle cose, che Kant aveva dichiarata inaccessibile allo spirito umano, comparisce primamente nella dottrina di Fichte e travaglierà fra poco il pensiero speculativo di Schelling e di Hegel, perduti dietro alla ricerca dell' assoluto lasciando da banda il mondo della realtà qual si rivela alla coscienza ed al senso comune. Del paro che il Criticismo di Kant, il Panteismo egoistico di Fichte è idealismo soggettivo, posciachè il soggetto predomina sull' oggetto, il quale dal primo di questi due filosofi viene scisso dallo spirito pensante, dal secondo poi ridotto ad un' idea, ad una rappresentazione che fa a sè medesimo l' io conoscente. È però da avvertire che l' io di Fichte non è l' io personale, finito, individuale, giacchè se tal fosse, non potrebbe porre il non-io [1]; sibbene esso è assoluto, infinito, universale sicchè nulla vi ha al di sopra di lui, essendo il non-io una posizione, un atto tetico dell'io: il non-io e l'io finito non sono che due accidenti dell'io assoluto.

E questo concetto dell'assoluto è l' anello intermedio che lega Fichte a Schelling il quale fu dalla Logica suscitato a compiere la teorica dell'Assoluto lavorata dal suo predecessore, adempiendone le lacune. E di vero quella ferrea necessità in cui l'Io di Fichte trovavasi, di limitare sè stesso, e quel non-io posto come termine fatale di sua attività produttrice, eran cose che non istavan bene ad un Assoluto, il quale debbe sdegnar ogni confine posto alla sua potenza.

[1] Fichte egli medesimo avverte che non si pigli la sua persona individuale per l'io, di cui egli parla nella sua teorica. « La massa s'immagina, scrive Heine, che « il me di Fichte sia il me particolare di Giovanni Amedeo Fichte, e che questo « me individuale neghi tutte le altre esistenze. Che imprudenza! grida la buona « gente; quest'uomo non crede che noi esistiamo, noi che abbiamo più corpo di « lui e che come borgomastri ed archivisti del tribunale siamo perfino suoi su- « periori! Il me di Fichte non è però un me individuale, ma il me universale, « il me del mondo, giunto alla coscienza di sè ».

Questo limite adunque posto all'Assoluto, questo non-io va rimosso, e il fece Schelling, il quale togliendo di mezzo la dualità dell'io e del non-io ripose l'Assoluto in un principio superiore ad entrambi, in cui il soggetto e l'oggetto, l'ideale ed il reale, il conoscere e l'essere si identificano, ed i contrarii e gli opposti rinvengono il loro *punto d' indifferenza*; di che venne alla sua dottrina il nome di *Teoria dell'identità assoluta*. Fichte aveva pronunciato che l'oggetto è produzion del soggetto; la logica conduce Schelling ad inferirne, che perciò quello ha da identificarsi con questo. Così Schelling si avvisava d'aver assicurata l'esistenza della filosofia, che essendo scienza dell'incondizionale e dell'assoluto, riescirebbe impossibile laddove esso assoluto, che è suo obbietto, non fosse di sua pertenenza, nè cadesse sotto l' apprensiva di nostra facoltà conoscitiva. Ma il nostro intendimento è poi egli da tanto da sollevarsi fino alla visione dell'Assoluto, che è locato così sublime nel mondo dello scibile e tutto trascende? Certo che il nostro intelletto non può di per sè innalzarsi a tanta visione, egli che nulla può conoscere senza le categorie della differenza, della diversità e del condizionale; certo che la conoscenza dell'Assoluto non può cadere nella coscienza personale siccome quella che è condizionata dalla dualità di due opposti del subbietto e dell'obbietto, dualità che viene esclusa dalla visione dell'Assoluto; tutto questo l'ammette il nostro filosofo e statuisce che solo dall' assoluto può l' assoluto esser compreso, e che lo spirito umano non può conoscere l'infinito se non se a condizione di esser egli medesimo l'infinito. Chi serba la sua unità porsonale, non può raggiungere l' assoluto; chi trova l' assoluto perde sè stesso. Necessità vuole adunque che il pensiero individuale smarrisca sè medesimo, che la coscienza personale si annienti cessando in noi ogni distinzione tra il soggetto e l'oggetto e togliendo la dualità dell'essere e del conoscere; e forza è quindi ammettere al di sopra della coscienza personale e dell'intelletto individuato una facoltà trascendente che valga a cogliere l' assoluto, infinita essa stessa come l'assoluto medesimo. Facoltà siffatta, che però non è di tutte menti umane, sibbene privilegio di que' soli, che sanno obliare il proprio io per ismarrirsi nel seno del-

l'assoluto, Schelling la denomina *intuizione intellettuale*, indescrittibile nel suo operare, inconoscibile nella sua natura, perchè in essa tutto è confuso ed indistinto per guisa che la ragione e l'assoluto, l'intuizione ed il suo oggetto fanno uno.

Se non che l' Assoluto di Schelling era entrato nella scienza furtivo e come a dir di traforo, vestendo la forma di un'aspirazione poetica e di un'ipotesi ontologica anzichè di verità inconcussa e legittimata alla scienza: rimaneva quindi di fondamentarlo su salda base, traducendo l'aspirazione poetica in principio scientifico, l'ipotesi in realtà; e questo s'industriò di fare Hegel. Questo potente discepolo di Schelling accolse il contenuto della dottrina del suo maestro ed imprese di darle una forma rigorosa e sistematica. L'Assoluto di Schelling raggiunse in Hegel la più alta unità trascedentale, a cui possa sublimarsi la pura astrazione. Spogliate successivamente le vostre nozioni di tutte le relazioni, per cui si affermano e si negano mutuamente e tant' oltre procedete in questo lavoro astrattivo fino a che siate pervenuto ad una nozione suprema, in cui tutte si perdano e si confondano: operate lo stesso per rispetto agli oggetti, togliendo loro tutte le note determinative, che li distinguono, e facendoli rientrare gli uni negli altri sicchè si confondano in un solo, quasi circolo che si stringe tutto nel proprio centro; e questo solo oggetto e quella suprema nozione mesceteli anch' essi insieme e richiamateli così confusi ad un' unità assolutamente suprema ed indeterminata. Or quest' unità, che in sè immedesima e congiunge il duplice mondo degli esseri e dei concetti, quest'indeterminato è l' assoluto di Hegel, è l'*Idea*, l' ente-nulla, il niente ed il tutto; niente, perchè non vi esiste cosa veruna *in atto*, tutto perchè tutte cose vi sono *in potenza*, e n' usciranno perchè l'Idea è necessariamente evolutiva e manifestativa di sè. La potenza dell' astrazione pura non potea salire più alto: i due più opposti poli dell' universo, i due più irreconciliabili nemici, i due più lontani contradditorii, l' essere ed il nulla, qui si ricongiungono; l' unità non poteva essere più trascendentale: Hegel giunto al termine di sue meditazioni pronuncia la gran parola, che è come la rivelazione di tutta la moderna filosofia tedesca trascendentale: *L'essere ed il nulla sono identici.*

Kant e Fichte appuntarono il loro sistema nell' io, nel soggetto, e l'oggetto venne dal primo dichiarato inaccessibile all' umana apprensiva, e ridotto dal secondo ad una mera rappresentazione dell' io, ond' è che alla loro dottrina gnoseologica venne dato nome di idealismo soggettivo. Schelling ed Hegel seguirono una direzione opposta; si gettarono di slancio nell' Assoluto, ed in esso assorbirono l' io, il soggetto; perciò la loro teorica veste il carattere di idealismo oggettivo.

Il filosofo di Koenisberga aprendo un abisso tra il pensiero e le esistenze aveva strappato lo spirito umano dal mondo della realtà per confinarlo in un mondo di fenomeni e di fantasmi: ma questo spirito ruppe ben tosto i cancelli di sua prigione ed uscì fuori a creare con Fichte la realtà universa, e si confuse quindi per opera di Schelling con questa medesima realtà in una identità assoluta, la quale venne da Hegel convertita in un' idea trasmutantesi nel gran mondo dello scibile e del reale. Così il gran circolo speculativo della Germania, mosso dal centro del Kantismo ed allargatosi in amplissima circonferenza nelle mani di Fichte, di Schelling e di Hegel, rimpicciolivasi di nuovo e si perdeva rinserrandosi nella solitudine senza realità vera, senza personalità individua, senza morale, senza verità, senza Dio.

Due guise di filosofia giova distinguere, diverse d' indole, di tendenza, di procedimento, di scopo. La prima pigliando le mosse dai dati del senso comune proponesi di elaborarli costruendo sovr' essi dietro la duplice scorta dell' osservazione e del ragionamento una scienza che risponda ai bisogni di nostra vita e sia per noi la verace e genuina interprete della realtà qual si rivela al sentimento ed alla ragion comune del genere umano: questa io denomino filosofia *realistica*. La seconda trascendendo i pronunciati del senso comune e le rivelazioni della coscienza personale gittasi al di là del mondo effettivo e sussistente in cerca di un Assoluto inacessibile al comun sentimento ed alla logica ordinaria: suo organo è l' astrazion pura, che togliendo ogni forma distintiva, ogni determinazione alle diverse realità sussistenti si solleva ad un elemento semplicissimo, informe, indeterminato, al concetto assoluto: suo proposito è di cavar tutto da questo concetto assoluto per via del solo ragionamento

scompagnato dall'osservazione, di costrur l'universo colla pura ragione e da essa derivar tutte cose come altrettante logiche necessità usando di un metodo geometrico, *a priori* e tutto deduttivo; suo finale intendimento è di giungere alla scienza pura, assoluta, destituita di ogni scopo pratico ed effettivo, fine a sè stessa: e a questa do nome di filosofia *trascendentale*. Di questa seconda guisa è, chi ben l'avverte, la filosofia tedesca che abbiamo sommariamente discorsa, iniziata dal Critico di Könisberga e conchiusa dal Professor di Berlino. Il pensiero germanico, sia per ragion della Riforma nel suo seno operatasi, o sia per causa delle contingenze, frammezzo alle quali incontrogli di muoversi, o sia per lo stampo peculiare del suo genio, o per qualche altra cagione che mal saprei divinare, fatto sta che spiega nel suo manifestarsi un'indipendenza assoluta da ogni realità esteriore, un disdegno per tutto che non è proprio lui, un altiero proposito di non lasciarsi determinare da altra cosa che da sè stesso, un ardito tentamento di ridurre alla propria forma l'universo intiero; da pensiero siffatto non vi poteva uscire che una filosofia trascendentale.

Kant colle sue forme logiche, a cui voleva si atteggiasse e si connaturasse la realtà per essere appresa, pose il germe del trascendentalismo, che crebbe poi rigoglioso e gagliardo in mano a' di lui successori, i quali colle sole forme della ragione vollero costrurre *a priori*, senza l'arrota dell'osservazione e della sperienza, il mondo dello scibile e del reale. Qui la realtà oggettiva viene coperta d'un impenetrabile velo, e, dirò con Dante,

« In tutto dall'accorger nostro scissa »;

l'intelligenza è sola colle sue forme logiche, le quali non valgono a condurla fino al noumeno: la verità, cui aspira, è puramente formale e soggettiva, non reale nè oggettiva, e la Logica pur debb'essere formale [1], intesa cioè ad ac-

[1] A questa falsa logica meramente formale che è tutta nel fermare le leggi direttive del pensiero astrazion fatta dagli oggetti reali con cui vanno accordate, fa riscontro quell'egualmente falso formalismo politico, che studia *a priori* le diverse forme di governo senza consigliarsi colla sperienza e por mente se sian conformi al genio della nazione, cui vogliono applicare, ed all'indole de' governanti, che le traducono in atto.

cordar il pensiero con sè stesso e colle vuote sue forme, non già con alcunchè di reale fuori di lui: il pensiero puro di Hegel giacesi qui sotto forma di embrione, che spiegherassi più tardi nell'Assoluto. Vero è che nella sua Critica Kant fa ancor qualche luogo alla sperienza sensibile, ma la vizia e la trasnatura con quelle sue forme della sensibilità, che la spogliano di ogni valor oggettivo e fanno della sensibil natura un lavoro schematico dell'intelletto; e veramente in un sistema, cui il suo autore medesimo diede nome di *idealismo trascendentale*, la comune esperienza e l'osservazion ordinaria riescono un fuor-d'opera, e questo fuor-d'opera venne rimosso da Fichte, il quale togliendo di mezzo ogni elemento empirico siccome straniero alla scienza e sacrificando la cognizion sensibile al puro pensiero e l'osservazione al mero ragionamento segnò così il secondo periodo della filosofia trascendentale tedesca. Il Kantismo sguardato nella sua costitutiva essenza è compendiabile in questa formola: *Tutto che umano non sia, per noi è nulla.* Questa fondamentale sentenza del criticismo, che fu a così dire l'ultima parola di Kant, divenne il primo pronunciato di Fichte, che diede un novello e più gagliardo impulso al trascendentalismo con quella sua formola dell'Io che pone il tutto. Dacchè entrò nell'arringo filosofico questo ardito e prepotente pensatore, tutte le nozioni attinte dalla coscienza personale e dal linguaggio universale si ebbero per problematiche; tutti i concetti del senso comune intorno ai rapporti ed alle determinazioni distintive degli esseri si trascesero; si volle penetrare proprio nelle essenze delle cose, schiudere il mistero dell'esistenza, conquistar l'Assoluto; si aspirò alla scienza pura, assoluta; s'imprese di costrurre *a priori* tutto il sistema delle umane conoscenze, e il me fu locato a base su cui posare l'alzata di tanto edificio.

La dottrina di Schelling importa la negazion della coscienza personale e l'annullamento del pensiero individuo, ed è il portato di un'astrazione intemperante e trascendentale, dappoichè quel raro e prezioso dono, che è l'intuizione dell'Assoluto, non si può acquistar che a prezzo di perder noi stessi e spogliarci del sentimento personale, cessando in esso ogni distinzion di soggetto e di oggetto. In Hegel

il trascendentalismo mostrò tutto ciò, che poteo in sua virtù: l'astrazione a forza di rimuovere i limiti ed i distintivi delle sostanze, a forza di sfondar l'essenza delle cose, vi rinvenne l'Assoluto: il pensiero è tutto puro, la scienza è assoluta, il senso comune intieramente sbandito, la coscienza personale spenta, la Logica ordinaria, la Logica de'secoli, la Logica dell'umanità abolita e sulle sue ruine elevata una Logica nuova riposta nella contraddizione, nell'identità degli opposti: *l'essere ed il nulla sono identici, la verità assoluta è l'eguaglianza del vero col falso.*

La filosofia trascendentale tedesca è un sistema di negazioni. Di vero il senso comune e la Logica umana credono ad una verità reale ed oggettiva, pigliano la realtà qual ci vien data dall'osservazione e dalla sperienza e ad essa cercano di conformare il pensiero, ammettono il principio di contraddizione siccome condizione indeclinabile del movimento di nostra intelligenza, ed accettano una totalità di sostanze specificamente diverse e realmente distinte ed inconfusibili. Al contrario i pensatori tedeschi procedendo al rovescio di quella gran sentenza, che pronuncia

« *Nunquam aliud natura, aliud sapientia dicit* »

la realtà non accettano qual ci viene data dalla sperienza, ma la pongono essi stessi e la costruiscono *a priori*, la distinzion degli esseri rifiutano e senza cessa si sforzano di sollevarsi al di sopra delle leggi logiche del pensiero. Di qui si spiega la tanta oscurità che rende duro il senso delle loro teoriche avvolte, quasi in densissima nube, in un gergo misterioso e strano che si dispaia le mille miglia dal comune linguaggio. Ond'è che i Kantisti puri per risposta ai loro avversarii avean sempre sul labbro queste parole: *Voi non ci avete compresi:* e Fichte a chi voleva entrare addentro nell'intellezione del suo principio filosofico diceva necessario « un senso particolare, che la natura non dà a tutti e a chi ella non dà non può intendere la sua filosofia », calzando qui quel noto apoftegma

« A cui natura non lo volle dire,
« Nol dirien mille Ateni e mille Rome »;

e Schelling aveva la sua *intuizione intellettuale* per un pre-

zioso dono, di cui il cielo non fu largo a tutti; e gli Hegeliani reputano i loro avversarii uomini poveri di spirito che non han tanto senno da apprezzar la loro filosofia; « e pensano (scrive Odoardo Schmidt) che non valga la pena « di perder le parole con ignoranti ». La ragione è evidente; la filosofia tedesca trascendentale è la negazione del senso comune e della Logica umana.

La coscienza personale ne apprende, che esiste in ognuno di noi un io finito, limitato, determinato, libero, soggetto di continuo a svariate vicende, ma che pure perdura sempre identico a sè medesimo ed inconfusibile: e l'osservazione esterna ci chiarisce esistere fuori di noi un complesso di esseri fisici operanti gli uni sugli altri ma pur distinti e specificamente diversi. Il trascendentalismo tedesco rimuove dall'io i limiti che lo determinano e lo circoscrivono per identificarlo coll'Assoluto, che intuisce, e gli esseri mondiali contingenti nella loro natura e nel loro operare converte in altrettante logiche necessità sviluppantisi dall'Assoluto. La filosofia trascendentale adunque è la negazione della coscienza personale e dell'osservazione esterna.

L'umanità sente in cuore e crede e adora un Dio personale, vivente, reale, determinato, libero creatore di tutti gli esseri, sostegno di sue speranze, fondamento di sua immortalità. Il Dio invece de' nostri trascendentalisti è un'idea generale, un essere astratto, un infinito negativo, un Assoluto dominato da una fatale necessità, più orribil del nulla, dilaniato i visceri da una miscela di contraddittorii, che si guerregian l'un l'altro. La filosofia trascendentale è però la negazione del sentimento religioso dell'umanità.

L'uomo è un'attività libera ed intelligente ordinata ad operare in un punto del tempo e dello spazio nel mondo esteriore in rapporto con altri esseri che agiscono sopra di lui e sui quali egli reagisce alla sua volta. A rendere men faticosa la nostra vita attiva e ad assicurarne le sorti interviene compagna ed amica la scienza rinvigorendo il sentimento dei nostri doveri, additandoci le fondamenta di nostra fede, convertendo le forze della sensibil natura in organi poderosi del nostro perfezionamento, rendendoci arbitri e padroni del luogo ove Provvidenza ci pose. E i filosofi no-

stri convertono la realtà esteriore, in cui s'appunta la nostra vita operativa, in un'illusione trascendentale (Kant), in un sogno del nostro spirito (Fichte), in una forma aerea e vaniente dell'Assoluto (Schelling, Hegel): la filosofia e la vita sono un'antitesi inconciliabile, giacchè in filosofia debbe dominar solo l'idealismo, ond'essa, in sentenza di Fichte, non solo non sa nulla delle cose, ma direttamente le nega e le vedute della vita tiene in conto di errore. Concludiamo quindi ancor questo, che la filosofia trascendentale è la negazione della vita operativa e morale.

Quest'impotenza del trascendentalismo a governare la vita pratica venne sentita ed avvisata da' suoi cultori medesimi, i quali sebbene come filosofi si sublimassero alle più ardue speculazioni, erano ciò nondimeno uomini che vestivan panni, soggetti alle minuziose contingenze della vita ordinaria. Ora una indeclinabile necessità trascina l'uomo all'azione e questa non è possibile senza la credenza ad un mondo esteriore, alla libertà del nostro spirito, all'esistenza di Dio. La scienza condusse Kant e Fichte a niegar l'esistenza oggettiva di quella realtà, in cui si agita e si compie la nostra vita operativa e morale; ma gli scienziati ritornarono per un momento uomini, e l' uno tentò di ricostrurre colla *ragion pratica* quel che aveva colla *ragion teoretica* distrutto, s'industriò l' altro di far risorgere colla *fede* quel che aveva colla *scienza* atterrato, sebbene la contraddizione nol consentisse; era la voce della coscienza e del senso comune che sorgeva gagliarda a protestar contro la ragion filosofica che l'aveva soffocata. Bella, pura, dignitosa, improntata di sublime eroismo e di magnanima abnegazione è la loro morale, ma figlia che ella è della ragion pratica e della fede non può pretendere al titolo di filosofica agli occhi loro, ed essi non la possono accogliere nella loro teorica se non a condizione che cessino di essere trascendentalisti. Il Dio personale, la libertà dello spirito, l'immortalità dell' io sono sbandeggiate dalla loro dottrina *filosofica*, e senza un Dio personale, senza la libertà dello spirito, senza l'immortalità dell' io una morale per quantunque sublime risolvesi in vana chimera.

Una seria confutazione del trascendentalismo tedesco è essa possibile e doverosa? Certo, chi si accingesse a tanto avrebbe

proprio un disperato partito alle mani, primamente perchè non è forse privilegiato di quel certo senso trascendentale che è necessario per addentrarsi nei misteri di sì sovrumana dottrina. E posto pur che il fosse, che farà mai? Si industrierebbe forse di dimostrare che la filosofia de' trascendentalisti tedeschi è aliena dalla realtà, discorde dalla coscienza, sterile e vana perchè non conchiude alla pratica, non immeglia la società, non si risolve in conseguenze benefiche per l'universale degli uomini? Ma che monta per loro, che e di realtà, e di coscienza personale, e di migliorie sociali non san che si fare? O si cercherà di chiarirla nemica del senso comune e convenirla di contraddizione che è l'*ultima ratio rerum* per una dottrina filosofica? Ma Hegel vi risponderà che la speculazione e la scienza debbono sorgere sulle ruine del senso comune e della Logica ordinaria, e non che scuotersi a tanta accusa, che voi gli muovete, ci ha gusto e come di una vittoria se ne esalta egli, che il colmo della vita filosofica ripone per lo appunto nella contraddizione. « Il carattere (nota sensatamente il Peyretti) che « distingue la filosofia tedesca da Kant sino ai dì nostri « dalla filosofia italiana (ed io aggiungerei, *da ogni fi-* « *losofia non trascendentale)* è questo appunto: l'ultima si « studia di essere lo sviluppo scentifico dei principj del senso « comune, la prima una trasformazione essenziale, radicale « di essi; . . . epperò chi volesse combattere l'una pren- « dendo le mosse dai dati dell'altra armeggerebbe colle « ombre, perchè supporrebbe del continuo ciò che è in « questione, accettate voglio dire certe verità che l'altra « scienza lungi dall'ammetterle non le intende perchè per « essa non significano nulla ». Cio vuol dire che non si può esser filosofo, giusta l'intendimento de' nostri trascendentalisti, senza cessar d'esser uomo; onde ogni confutazione, che altri imprenda a fare di loro dottrina, si risolve in questo terribil dilemma: O abbandonar la filosofia per istarsi coll' umanità, o abbandonare l'umanità per seguire filosofia.

San Germano, Settembre 1856.

VII

STORIA DELLA FILOSOFIA

LEZIONI DI AUGUSTO CONTI

Professore all'Università di Pisa.

Due volumi — Firenze, G. Barbèra Editore, 1864.

La verità anzi tutto. Se nella creazione di potenti sistemi filosofici originali l'Italia non è seconda a nessun'altra nazione, giustizia vuol che si dica come essa nel trattare la storia della scienza filosofica non abbia di che mettersi alla paro colla Germania, che diede il Tiedeman, il Bruchero, il Buhle, il Tenneman, il Ritter, nè colla Francia, che vanta il Degerando, il Damiron, il Cousin, ed altri. *Unde malum?* N'è forse causa la tristizia dei tempi? O l'inerzia e prostrazion delle menti? O la stessa indol costitutiva dell'ingegno italiano, che conscio di sua virtù creativa sdegni di rimestar il passato e tutto intenda a preparar l'avvenire ponendo in luce sistemi novelli anzichè ripensar gli antichi? Quale che siasi il perchè di tal fatto, certo è che una gravissima lacuna è questa nello sviluppo del pensiero italiano: la storia della filosofia è elemento essenziale alla vita della filosofia stessa; giacchè la continuità del movimento speculativo importa che il passato riviva nella memoria addentellandosi col presente sicchè vi germini l'avvenire. Però ci è grato il poter rilevare, come dagli italiani sentasi oggidì più vivo che mai il bisogno di colmare tanta lacuna; e fra gli eletti ingegni, che si adoprano nell'adempiere il difetto che patisce presso di noi la storia della filosofia, va segnatamente ricordato il prof. Augusto Conti autore dell'opera che forma argomento del presente scritto. Già egli aveva levata bella fama di sè pubblicando testè *I criteri della filosofia*,

opera in cui la saggezza e bontà della dottrina bellamente si accoppia ad un candore e ad una grazia singolare di eloquio, ed il sensato e temperante speculare splende rivestito di una parola calda mai sempre di quel soave e spontaneo affetto, che è come un secreto presentimento della verità. Nè senza ragione io ricordo qui i *Criteri della filosofia*: giacchè i principii speculativi, che in quell'opera il Conti andava sponendo, informano la stessa sua *Storia della filosofia* la quale in essi si specchia e rinviene la ragion spiegativa del proprio contenuto.

La storia della filosofia è il pensiero stesso filosofico, che in sè raccogliendosi dal suo secolare viaggio sosta per poco a rivolgere uno sguardo retrospettivo sul cammino percorso e misurare la via che ancor gli rimane a fare; o, a dirla fuor di metafora, è il pensiero speculativo che ricorda a sè stesso quello che fu ne' tempi e luoghi diversi per cui discorse, e dalla memoria del suo passato attingendo la coscienza del suo presente scorge quanto ancora gli manchi a giungere l'ideale a cui aspira. Ciò vuol dire che la storia della filosofia appare come uno dei momenti integrali della scienza stessa speculativa, e con questa s'inviscera, essendochè le occorra un concetto definitivo della filosofia, che circoscriva l'ambito di essa storia sincerandone gli elementi di cui ha da integrarsi; un principio ideale che dia forma razionale ai materiali storici ordinandoli a tenore delle leggi direttive dello sviluppo del pensiero; un criterio di verità che valga ad apprezzare nel loro giusto valore le soluzioni molteplici date al problema filosofico commisurandole all' ideale tipico della scienza speculativa.

Quali sono dunque i confini che conterminano la storia della filosofia, ossia, di quali elementi storici essa si elementa? E giusta qual metodo vanno essi ordinati, con qual criterio di verità giudicati, e a tenore di qual legge va spiegato il successivo apparire de' sistemi filosofici attraverso il tempo e lo spazio? Siffatte questioni, la cui soluzione va attinta dal seno stesso della scienza filosofica, vennero debitamente vedute dal nostro Autore, e con grande ingegno e lucidezza discusse nelle prime otto *Lezioni* della sua *Storia della filosofia*. Giova qui ascoltare lui stesso.

» Non si può fare la storia della filosofia se non ricono-
« sciamo i confini della scienza, perchè il racconto va se-
« condo la materia; per esempio, la storia civile tanto s'al-
« larga, quanto c'è memoria e abitazione d'uomini. I confini
« della scienza si distinguono per l'estensione e la com-
« prensione: per l'estensione, quanto alla generalità del
« soggetto; per la comprensione, quanto alle materie più spe-
« cificate. Si sciolgano pertanto due quesiti: 1.° qual è l'e-
« stensione della storia rispetto all'estensione della filosofia?
« 2.° Qual è la comprensione della storia rispetto alla com-
« prensione della filosofia (vol. 1, pag. 16) ». Ognun vede
come a siffatta bisogna occorra tale un concetto definitivo
della filosofia, che tutte ne *comprenda* le intime parti so-
stanziali di cui integrasi, e ad un tempo *si estenda* fin là,
e non più oltre, dove finiscono i limiti della filosofia, e
quelli sorgono delle altre scienze contermini. È chiaro al-
tresì che il supposto quesito è suscettivo di tante soluzioni
diverse, quanti sono i concetti molteplici che altri emette
intorno la scienza filosofica. Che è dunque filosofia, in sen-
tenza del nostro Autore? « Ogni scienza (egli scrive) è or-
« dine, e riconoscimento d'ordine; l'ordine poi è intreccio
« di relazioni (pag. 17)... *Riflettere sull' ordinamento delle*
« *relazioni, concepirlo chiaramente*, ecco pertanto la scienza
« (pag. 11)... Se ogni scienza è ordine e riconoscimento
« d' ordine, e se l' ordine sta in un' armonia di relazioni,
« e se le relazioni sono più o meno estese quanto più o
« meno d'idee, di cose e di fatti abbracciano in sè; diremo
« che come si dà scienze particolari perchè hanno a sog-
« getto un ordine particolare, così vi può essere e dev' es-
« sere, e v' ha una scienza universale, il cui soggetto è l'or-
« dine universale (pag. 26) ». Siffatta scienza universale
(universalità non di comprensione, ma di supreme attinenze,
o di relazione) è pel Conti la filosofia, ch' ei definisce:
Scienza naturale degli enti nell' ordine loro universale; o più
semplicemente; *Scienza dell' ordine universale*; o ancora, e
in modo più determinato: *Scienza delle relazioni universali.*
Investigando quindi in che propriamente risieda l' ordine
universale, soggetto della filosofia, l'autore stabilisce che gli
universali vanno riguardati nell'ordine assoluto dell'infinità

e nell' ordine relativo (benchè metafisico) della finità: di qui egli trae la partizione della filosofia in *metafisica superiore* e *metafisica inferiore*. Quella ha per oggetto i supremi universali considerati e nella loro astrattissima generalità (*ontologia*) ed in Dio che li contiene (*teologia naturale*); questa contempla gli universali quali si riscontrano finitamente partecipati nella realtà dell' universo (*cosmologia*), e dell' uomo (*antropologia*). Quindi « la filosofia come scienza universale, « contiene perciò tre gradi di scienza; l' assoluta necessità « delle relazioni, la necessità relativa di esse e la loro con- « tingenza: l' assoluta necessità, se parliamo delle verità « ideali supreme e di Dio; la necessità relativa, se parliamo « delle verità metafisiche contemplate nella realtà dell' uni- « verso e dell' uomo; la contingenza, se per giungere a « quelle e per la notizia compiuta dell' essere umano, se « esamina certi fatti del senso e dell' intelletto, que' fatti « che vediamo essere cosi, ma che non sappiamo bene « *perchè* sien cosi (pag. 28) . . . Di qui apparisce come « la filosofia si distingue dalla teologia, scienza non na- « turale ma rivelata; dalla fisica e dalle matematice, scienze « d' ordini particolari, e dall' arti che effettuano la specula- « zione, e come la storia della filosofia non debba entrare « in tali materie, se non quanto sia necessario a vederne « l' attinenze (vol. 2. p. 486) ». Ecco i confini della storia nostra quanto alla sua estensione. Quanto è poi alla sua comprensione, « lo storico della filosofia dovrà narrare « quel che i filosofi han pensato *di Dio naturalmente co- « nosciuto*, quel che i filosofi han pensato *dell' universo nella « sua totalità, e come specchio di supreme leggi razionali*; « quel che i filosofi han pensato *dell' uomo, come personalità*, « e che di quelle stesse leggi è immagine a noi più per- « fetta e più nota (vol. 1 pag. 28) ».

La critica può essa accettare come assoluti e permanenti i confini della storia della filosofia, quali vennero qui segnati dal nostro Autore? Qui ci troviamo impigliati in una questione pregiudiziale oltre modo grave e di assai malagevole scioglimento. A determinare in modo stabile e definitivo quanto ha da entrare nella cerchia della filosofia od esserne escluso, occorre una norma anch' essa stabile e de-

finitiva, la quale non può esser altro se non il vero e compiuto concetto della filosofia. Ma di definizioni della filosofia (e chi è che nol sappia?) ne corrono tante e così disparate, quante sono le teste dei filosofi; le une arbitrarie e restrittive di troppo, le altre sconfinate e vaghe oltre ogni dire, e quali erronee, quali incerte e confuse, nessuna poi siffattamente perfetta e compiuta che di tutto punto risponda alla natura adequata e propria della scienza nostra. In mezzo a tante e bene spesso contraddittorie determinazioni del concetto filosofico anche i confini della storia della filosofia mutano di continuo col mutare infinito dei particolari sistemi; ognuno li circoscrive a modo suo, e li amplia o li restringe oltre il convenevole purchè rispondano al concetto filosofico che porta delineato in mente. Così chi a ragion d'esempio intendesse per filosofia nulla più che la scienza del pensiero umano identificandola o colla psicologia o col criticismo, non potrebbe nella sua storia lasciar luogo alle diverse teoriche speculative intorno a Dio ed alla realtà universale. Così Odoardo Schmidt, che concepisce la filosofia come il prodotto di un pensiero assolutamente autonomo (quasichè l'autonomia assoluta potesse convenire a mente umana) cancella dalla sua storia tutto il movimento speculativo dei padri della chiesa e degli scolastici come non filosofici perchè (lo dice egli) servilmente fondato sull'autorità del Cristianesimo. Così Hegel, che determina la filosofia per il sapere assoluto fino a bandire dal novero delle scienze la fisica, la matematica e quante mai discipline si travagliano intorno ad entità relative, può solo ammettere nella storia della filosofia le diverse teoriche escogitate intorno all'Assoluto, ripudiando tutte quelle che hanno per oggetto, come dice il nostro Conti, o *la necessità relativa delle relazioni*, o *la loro contingenza*, e che costituiscono *la metafisica inferiore*. Quanto è poi al concetto filosofico del nostro Autore, sebbene mi paja più comprensivo assai e più conforme a verità che non altri parecchi, durerei tuttavia non poca fatica ad accoglierlo come definitivo e perfetto. E veramente (per tacere qui di altri argomenti in contrario) io non so fare buon viso a quella ontologia scolastiso-wolfiana non ancora abbandonata a' dì nostri, che egli pone come parte integrale, anzi subli-

missima della filosofia; giacchè l'essere astrattissimo ed onninamente indeterminato, in cui si vogliono concentrati i sommi universali di essa ontologia, ove si pigli da sè, disgiuntamente da Dio e dalle realtà finite, convertesi in un aereo ed inconsistente fantasma, che mal reggendosi di per sè è quindi impotente ad ammanire un saldo fondamento alla protologia, cardine di tutto il sapere.

Rifacciamoci da capo. Una vera e perfetta definizione della filosofia, che componga in pace i dissidenti sistemi, è tutt'ora un desiderato; pure senz'essa torna impossibile il segnare in modo assoluto e permanente i confini della storia di questa scienza. Dunque (se ne inferirà) o rinunciar alla storia della filosofia per manco di un giusto concetto filosofico su cui sia razionalmente delineata, oppure dettarla in modo arbitrario senza un concetto razionale prestabilito, che diriga la cerna dei materiali storici, lasciandolo anzi sviluppare di per sè come termine e compimento della esposizione della materia, secondochè vediamo aver adoperato il Marbach dopo Hegel. Nè l'uno, nè l'altro: il dilemma non istringe perchè lascia aperta una via, la sola giusta perchè intermedia tra i due estremi. La storia della filosofia (giova il ricordarlo) cammina di pari passo col progressivo movimento della filosofia stessa; quindi una definizione perfetta ed onninamente comprensiva della filosofia non si avrà se non allora che sarà compiuto il suo sviluppo; ed allora soltanto, e non prima, la storia sua possederà permanenti ed immutabili i suoi confini. Pure, avuto l'occhio alla presente condizione delle scienze speculative, il concetto filosofico è pervenuto a tale grado di esplicamento che la storia sua ha ben ragione di assumere una forma, che sebbene ancor lontana assai dall'essere assoluta e definitiva, non è più certamente arbitraria ed irrazionale, ma rispondente al progresso del pensiero speculativo. Che se altri pigliasse argomento di bandir la croce addosso alla filosofia da ciò che essa non sa per anco mostrare una storia improntata di una forma assoluta e dettata con uniformità di pensiero, vorrei ricordargli che tale difetto riscontrasi del paro nella storia di altra scienza qualechesiasi, senza eccezione di sorta, essendochè tutte camminano a perfezione, nessuna l'ha per anco raggiunta. È cosa

di fatto, che le scienze modificano tuttodì la loro giacitura nel regno dello scibile secondochè richiede il continuo progredire del pensiero nella via della verità: mentre tutte si affaticano ad assumere una forma assoluta e terminativa, sorgono nuove scienze a contendere il terreno alle antiche, ed in mezzo a questo universale sviluppamento non è raro il caso di vederne talune errare tuttora pel campo dell'Enciclopedia incerte del dove fermare la loro sede, quasi comete che solcano lo spazio in orbite cotanto allungate che mal sapresti divinare il centro solare che le governa. Di tutto ciò ne rende buona testimonia la fisica de' secoli scorsi: essa agglomerava nel suo seno elementi eterogenei di meccanica, di chimica, di storia naturale ed altri molti, i quali uscendo dalla cerchia dell'antica lor madre assunsero ciascuno forma peculiare e determinata di scienza ponendosi come altrettanti centri scientifici diversi, intorno a cui si muove tuttora la riflessione speculativa dei pensatori.

Continuando l'esame de' confini della storia filosofica l'Autore nella *lezione terza* stabilisce con molto acume di critica che nella comprensione di essa storia entrano le attinenze con le *religioni*, con la *civiltà* e con le *biografie* de' filosofi. Egli giustamente avvisa, che il Cristianesimo non entra *direttamente* nella storia della filosofia, ma con non minor sentimento di verità sostiene che non vanno esclusi dalla dignità di filosofi coloro che mostrano l'accordo della filosofia e del Cristianesimo, dimostrando contro il razionalismo assoluto che tale accordo non offende la libertà del pensiero nè toglie alla filosofia l'*essere proprio*. Singolare stranezza! Il razionalista hegeliano professa una dottrina, che non è certo un parto originale del suo individuale ingegno, ma che gli vien dal di fuori; pure, mentre piega religiosamente il capo all'autorità parlante del suo maestro, cui deve i suoi principii filosofici, non reputa perciò menomamente offesa la sua libertà di pensare e pretende al titolo di filosofo indipendente; ma poi vuole banditi dal regno della filosofia quei pensatori, che dopo un lungo e serio meditare professano un sistema metafisico concorde coi pronunciati della cristiana Rivelazione intorno al Dio personale ed alla creazione libera sostanziale. Che dire di questo ostracismo *in odium auctoris*

inflitto dai razionalisti a quanti non pensano con loro? Si dirà forse che l'autorità dell'Hegelianismo è somma ed assoluta ragione, che tutto scruta e penetra in fondo alle essenze intiere delle cose, mentre l'autorità della Rivelazione è il mistero universale e quindi la negazion del sapere? Ma, anzi tutto, la questione non muta d'un jota, perchè alla fin fine l'hegeliano deve pur sempre il suo sapere ad un'autorità estrinseca da lui diversa; e poi sta a vedere quale dei due sia meno misterioso e meno inesplicabile, se il Dio personale e creatore del Teismo cristiano, oppure l'Assoluto di Hegel, che nel suo primitivo momento di essere puro ed indeterminato riesce per ciò stesso impensabile ed ineffabile al par dello zero, e permane un indicifrabil enimma anche nel periodo delle sue evoluzioni, essendochè la sua intima essenza, siccome infinita, non potrà mai essere integralmente rivelata nè da veruna sua forma finita in particolare, nè dall'insieme delle sue forme evolutive, che vaniscono appena sorte, nè appariranno mai *tutte* perchè l'essenza dell'Assoluto sta nel manifestar continuamente sè stesso senza mai fine.

Ben tratteggiate sono dal nostro Autore le attinenze della storia della filosofia con la civiltà, ch'ei definisce *la totalità delle condizioni per cui l'uomo si perfeziona sempre più nel consorzio*; condizioni che ei riduce a tre classi, *morali, materiali e politiche.*

Quanto è poi alle relazioni della storia nostra con la vita dei filosofi, la quale ei reputa parte necessaria della storia stessa, veramente avremmo desiderato che ei non si fosse tenuto così breve nel discorrere un tanto argomento, la cui importanza non venne sinora, che io mi sappia, apprezzata dagli storici della filosofia quanto si merita. Consentiamo di buon grado con lui allorchè pronuncia che la varietà delle dottrine, o la contrarietà delle opinioni non procede solo da natura d'idee, ma dalle disposizioni dell'animo ancora, cioè dagli affetti, i quali se spiegano in gran parte l'origine d'ogni scienza, hanno più intima efficacia sulla dottina o sulle opinioni della filosofia. E v'è pure un profondo sentimento di verità in quell'altra sua sentenza, che « come la pianta non prende qualità dal solo terreno, ma da tutto ciò che le sta intorno, così i pensieri s'informano sempre da cause par-

ticolari e generali ». Ora quali sono mai tali cause particolari e generali, che informano la mente di chi filosofa? E di qual guisa gli eventi esteriori e le contingenze della vita individuale determinano il movimento del pensiero a tale anzichè a tal altro ordine di idee, e fino a qual segno si estende il loro dominio? Diremo noi con Elvezio, che gli spiriti sono originariamente eguali per forza ed energia mentale, e che la loro differenza di fatto è tutt'opera delle contingenze esteriori sicchè un filosofo è quel che è, perchè tale l'han fatto gli eventi in mezzo ai quali si svolse? Oppure pronunzieremo cogl'idealisti assoluti, che il mondo esterno in cui si vive, nulla può sullo sviluppo libero ed autonomo del genio speculativo, il quale trae così tutto dal proprio fondo? Ecco i gravi punti che amerei fossero stati discussi dal nostro Autore con quella critica seria e riflessiva che non gli viene mai meno. Hobbes (avverte il Janet nella sua *storia della filosofia morale e politica*) nato in Inghilterra, e testimone della rivoluzione, legato alla casa degli Stuardi e per essi esiliato, difende la sua propria causa e quella del suo signore difendendo il potere assoluto di un solo. Spinosa, nato in Amsterdam, in una repubblica, in un paese libero, la cui sicurezza, pace e grandezza si conciliavano colla liberta di coscienza e di pensiero, deve cercare nel suo sistema la spiegazione e la giustificazione di tali fatti. Di là il sistema monarchico di Hobbes, di qui il sistema democratico di Spinosa. L'uno non si perita di abbandonare al capo dello Stato il pensiero, la coscienza, la religione, perchè non vi scorge pericoli per le proprie dottrine, anzi spera di assicurare ad esse con ciò il monopolio dell'insegnamento; l'altro, libero pensatore in religione, difende con passione la causa della libertà di pensare, ma per altra via giunge alla dottrina che fa dello Stato l'arbitro assoluto delle vite e delle coscienze. Epitteto (osserva il Droz nella sua *Philosophie morale* pag. 212) è schiavo; egli non può cercar migliorie altrove che in sè stesso; sola la sua anima gli appartiene: egli si istruisce nello scorgere, ora con fermo coraggio, ora con umile rassegnazione, quanto non è in suo potere. Elvezio vive in seno alle ricchezze; ei si compiace di tutto che lo circonda, e preso da siffatto in-

canto acquista attitudine ad aggiungere alcunchè a' propri piaceri. Le contingenze, fra le quali si videro posti questi due filosofi, esercitarono un evidente influsso sulla loro opinione; *sopportare*, è l'idea predominante a cui si trovò condotto l'uno di essi dalle particolarità della sua vita; *godere*, è il sentimento primario inspirato all'altro dalla sua condizione sociale.

Dalle cose saggiamente discorse intorno ai confini della storia filosofica l'Autore trae argomento a dire della sua importanza, riassumendo il suo pensiero con queste parole: « se la storia della filosofia ci pone dinanzi la *vita* della « scienza, e però la *moralità* delle dottrine e delle opi- « nioni come fatti umani; se narra quel che s'è pensato « da' tempi antichissimi di ciò che più n'appartiene, se ell'è « compimento della storia civile, come il pensiero spiega « l'opera esteriore; se, indicando i legami tra i sistemi e « le dottrine anteriori con quel che succede, lo illustra; se « distingue così la tradizione della verità dal ritorno degli « errori; e se dagli errori stessi, avvisandone l'occasione, « trae materia di fecondo insegnamento; e infine, se chiarisce « come gli errori dian occasione al progresso della filosofia, « non si negherà che la storia nostra non sia di grande « utilità (pag. 75) ».

Dall'esame dei confini e dell'importanza della storia nostra l'Autore fa passo a discutere con molta ampiezza il metodo, secondo cui egli intende che sia esposta, consacrando a si grave argomento la quinta, la sesta e la settima *Lezione* della *Parte prima*, e disaminando nell' ottava i metodi che a lui pajono od erronei o non esatti, in siffatto argomento. Giova qui anzi tutto ricordare, che le materie, cui la storia della filosofia piglia ad esporre ed ordinare, vengono dal nostro Autore distinte in tre classi diverse; e sono 1.° le dottrine già dimostrate; 2.° le opinioni non ancora dimostrate o non consentite; 3.° gli errori; sicchè la storia della filosofia contiene in sè 1.° la scienza perenne o filosofia vera, 2.° le scuole, 3.° le sette. Egli osserva a tal uopo, che nella totalità della coscienza naturale, soggetto della filosofia, sonvi alcune verità *dimostrabili* si come teoremi, ma *non capaci di dubbio*; e sonvi pure di molti veri che non appariscono

chiaramente a tutti (come ad esempio *l'origine prima* delle idee), e che diconsi perciò non più teoremi, ma problemi. Ora chi nega ed altera le verità teorematiche della coscienza, *fa setta;* chi tiene opinioni diverse su qualche problema *fa scuola;* l'unione poi delle verità teorematiche e dell'ordinamento scientifico essenziale che ne deriva, costituisce *la filosofia* in corpo di scienza *consentita* (t. I, pag. 89, 90, 91). La filosofia vera ha per proprio di riconoscere la totalità della coscienza, *affermando, distinguendo* ed *accordando* le verità in essa racchiuse [1]; carattere delle sette è *negare, separare* e *confondere*; le scuole poi s'affaticano di ridurre a dimostrazione i problemi; ecco qui, secondo il nostro Autore, tutto il racconto essenziale della storia della filosofia (t. II, pag. 487). Veramente un seguace del criticismo kantiano non saprebbe convenire nella sentenza del nostro Autore, che cioè siavi un corpo di scienza filosofica universalmente *consentita*, o, come la chiamava Leibnitz, una filosofia *perenne;* che anzi egli insorgerebbe a sentenziare, che, ponendo mente allo sviluppo storico del pensiero filosofico, neppur una delle verità di coscienza dimostrabili o teorematiche valse ad ottenere il fermo ed unanime consenso dei pensatori, che tutte hanno patito il naufragio del dubbio e della critica prepotente, e che non verrà tempo giammai in cui sorga una scienza consentita ed incrollabile, perchè la ragione umana è dalla stessa sua natura dannata ad una perpetua ed insolubile contraddizione in tutti i suoi pronunciati. Risponderem forse, che le verità di coscienza teorematiche si tennero salde mai sempre tra il ruinar de' sistemi e le vicende de' tempi tanto che conquistato l'assenso se non di tutti, certo di una classe di pensatori, assunsero nelle loro mani una forma di scienza sicura e rigorosa? E lo scettico critico si affretta a soggiungere, che anche le scuole filosofiche, da noi ripudiate sotto il nome di sette, racchiudono ciascuna un insieme di pronunciati, che furono

[1] *Unire senza confondere, distinguere senza separare;* è questa una gran verità che venne veduta dai pensatori più potenti, e che va posta come suprema norma dialettica, la quale sola può avviare il pensiero filosofico alla giusta soluzione de' problemi metafisici. A questo principio ho io cercato di informare il mio opuscolo intitolato *Supremo concetto antropologico*, e la breve dissertazione intorno *la società*.

e sono tuttora tenuti in conto di incontrastabili verità non da tutti certo, ma da una classe di filosofi, i quali scorgono nel loro organismo la vera e definitiva filosofia. A comporre quindi un tanto litigio occorre un giusto criterio, che valga a sincerare la vera scienza filosofica dalle sette senza numero, che ne simulano le esteriori sembianze, e noi vedremo più giù quale sia il criterio voluto dal nostro Autore e se esso adempia all'arduo compito. Intanto non voglio passar sotto silenzio un breve parallelo che qui sorge spontaneo tra il Cousin ed il nostro Conti. È noto, come il filosofo francese riconducesse tutti i sistemi filosofici a quattro forme distinte, che sono il sensismo e l'idealismo da una parte, lo scetticismo ed il misticismo dall'altra; epperò la storia della filosofia è tutta, secondo lui, nel rinvenire in ciascun grande periodo storico questi quattro sistemi risguardati siccome essenziali e permanenti forme evolutive del pensiero umano, ripudiarne l'elemento erroneo che vi si trova frammisto col vero, e di questo far tesoro per comporne la vera scienza. Di tal modo il Cousin confonde e designa col nome generale di sistemi filosofici le materie tutte della storia nostra, le quali sono dal Conti accuratamente distinte in tre classi assai diverse; e conseguentemente il filosofo francese riguarda la vera e definitiva scienza filosofica siccome elaborazione e risultamento ottenuto dalla critica della storia della filosofia, mentre essa, in sentenza del filosofo italiano preesiste alla storia stessa, la quale non la crea, ma la espone in forma metodica e razionale.

Qual è dunque il metodo tenuto dal nostro Autore nell'ordinare e spiegar le materie della storia della filosofia?

Metodo, in sentenza del nostro Autore, è *ordine di operazioni ad un fine,* sorgente dall'intimo della cosa; ordine poi è totalità ed armonia di relazioni di ciascuna cosa da prima in sè stessa, poi nel suo esteriore risguardamento. Anche il soggetto, intorno a cui si travaglia la storia della filosofia, offre a chi ben lo risguarda, armonia di relazioni, ossia ordine che poi diventa legge direttiva del pensiero nel dettare essa storia, e ne costituisce il metodo. Ora i pensamenti dei filosofi, intorno ai quali versa per appunto la storia nostra, sono così fatti, che van risgardati da prima in sè stessi,

poi nelle loro attinenze col tempo in cui si svolsero, per ultimo in relazione colla storia universale, ossia con tutte le altre guise di fatti umani; ecco il triplice ordine, *interno, cronologico, storico,* che ne è dato di scoprire per entro al soggetto della storia della filosofia, e che ne rivela il metodo, il quale ha da governarla nel suo movimento.

Facendosi da prima a considerare i pensamenti dei filosofi in sè stessi, il Conti ripone questo loro ordine interno nella relazione che essi hanno con la verità. Allo storico adunque, che indaga quel che pensarono i filosofi dai tempi più remoti fino a noi, corre precipuo officio di por mente all'attinenza dei loro pensieri con la verità, al come vi si conformino essi o se ne disformino. Ma qual è mai il naturale criterio che occorre per necessità allo storico per distinguere nella storia della filosofia i pensamenti veri dagli erronei e fallaci? Vedremo più giù quale criterio abbia il Conti proposto e seguito nel distendere la storia della filosofia. Intanto a niuno può sfuggire di quanto momento sia la ricerca di siffatto criterio, senza del quale la storia della filosofia non solo non ha ragione di pretendere al titolo di storia, ma non merita tampoco il nome di cronaca. Questo problema del criterio, mentre per una parte s'impone di per sè in modo indeclinabile alla mente dello storico della filosofia e ne chiede imperiosamente la soluzione, per l'altra mostrasi avvolto in tanta oscurità e malagevolezza da mettere in forse le sorti medesime dell'intiera filosofia, quando non sia risolto a dovere. È noto come il Jouffroy lo reputasse arduo siffattamente da disperarne affatto la soluzione. La storia della filosofia [1] (così egli ragiona), del paro che quella di una scienza qualsiasi ha da accoppiare in sè due elementi, che sono l'esposizione delle opinioni filosofiche e la critica delle medesime. L'esposizione delle opinioni o sia de' pensamenti dei filosofi suppone la loro notizia, e questa si attinge dai monumenti od originali o mediati che le contengono. Per contro la critica delle opinioni diverse de' filosofi suppone la cognizione ed il sicuro possesso della verità intorno ai problemi che esse opinioni pretesero di risolvere;

[1] Vedi la sua Lezione inaugurale del corso di storia della filosofia antica alla Facoltà di lettere nel 1828, pubblicata nelle sue *Nouveaux Mélanges philosophiques.*

ma questo possesso della verità filosofica è tuttora un vano desiderio, epperò la critica torna impossibile. In altri termini, la storia della filosofia sudpone la verità filosofica universalmente riconosciuta, val quanto dire la scienza filosofica già bell'e compiuta. Intraprendere l' una prima dell' altra è un voler il fine prima del mezzo, un girare in un circolo vizioso. Con qual criterio adunque lo storico della filosofia profferirà il suo giudizio intorno ai sistemi? Non potendo giudicarli in nome della verità che non è per anco riconosciuta, a lui non rimane che apprezzarli in nome di un sistema o di un' opinione particolare; epperò si vedrà forzato a dichiarar vero ciò che avrebbe di necessità ripudiato siccome falso, se avesse adottato per norma de' suoi giudizii l'opinione contraria, che non ha punto miglior ragione nè diritto di essere tenuta in conto di verità.

Veramente se (come sentenzia il Jouffroy) a sincerare il giusto valore de' sistemi filosofici non rimanesse allo storico altro criterio che quello di un peculiare sistema assunto siccome suprema ed infallibil norma del Vero, la storia della filosofia n'andrebbe spoglia di quel carattere razionale, che solo può venirle da una critica fedele e comprensiva, e vedrebbosi condannata ad esinanire fra le torture di una dottrina esclusiva ed individuale, che le sfigura le ampie e genuine fattezze. Che cosa infatti sia diventata la storia della filosofia in mano al lockiano Tiedeman, al kantista Tenneman ed all' idealista Hegel, tutti sel sanno: è una vera *inquisizione* trasportata dall' ordine religioso nel campo scientifico. Ma gli è poi vero che la critica de'sistemi torni impossibile, perchè (sostiene il Jouffroy) la verità filosofica non si possiede per anco? È egli vero che la storia della filosofia presupponga la scienza filosofica bell' e compiuta, tantochè quella riesca impossibile senza di questa? Se il nostro giudizio non falla, ne pare che in questa sentenza del francese filosofo stiasi nascosto un equivoco da dissipare ed un errore da correggere. Questo pronunciato del Jouffroy = que il n' y a aucune verité reconnue en philosophie, ou en d' autres termes, que la science philosophique n' existe pas encore (op. cit. pag. 267) = può essere inteso in questi due sensi differenti: 1.° che dell'immenso Vero speculativo a noi non

risplende che una tenuissima particella, ed in tal caso dico che un criterio è possibile, perchè, avuto riguardo al sintesismo ideale, un vero è luce illuminativa di altri veri; 2.° che noi non conosciamo proprio nulla di certo, o, secondochè pronunciava Democrito, la verità è in un pozzo, ed allora siamo in pieno scetticismo, il quale, senza punto addarsene, importa ed adopera una norma critica, tornandogli impossibile il pronunciare che tutto è ignoranza, falsità, incertezza senza il concetto della scienza, della verità, della certezza. Ecco l'equivoco dissipato. L'errore poi, che a nostro avviso si cela nella sentenza del Jouffroy, risiede in ciò, che egli non ha avvertito come prima di giungere alla verità filosofica l'uomo possiede per natura la verità spontanea ed irriflessa della coscienza. Le supreme notizie spontanee e naturali, quali ci vengono offerte dalla immediata coscienza, possono esse venire assunte dallo storico siccome verace criterio per sincerare i veri dagli erronei pensamenti speculativi e profferir definitiva sentenza intorno i sistemi filosofici? Ecco il problema che sfuggì alla mente del Jouffroy e che per lo meno voleva essere proposto a discutersi.

Il nostro Conti vide siffatto problema e lo risolse in senso affermativo sostenendo che il criterio preliminare di cui ha da giovarsi la filosofia nel suo lavoro speculativo, e che occorre allo storico per giudicar i filosofi, è *la coscienza naturale nella evidente sua totalità, in sè stessa cioè e nelle universali sue relazioni* (Vol. 1 pag. 76, 81). Questo concetto del Conti ci richiama al pensiero quest'altro di Gioberti: « il criterio del vero è la relazione. Se il criterio del vero « è la relazione, ogni vero parziale si mostra vero in quanto « si connette logicamente con tutti gli altri veri parziali, e « quindi col vero totale ed universale. Il nesso logico della « parte col tutto è dunque il criterio del vero. Il vero uni- « versale è autonomo; ha in sè il suo proprio criterio. Il « vero parziale ha per criterio il vero universale. Il vero « stesso ci pare errore quando lo consideriamo staccato da- « gli altri veri, perchè il vero è dialettico e armonia (*Pro- « tolog.* vol. 1 pag. 281, 282) ». Secondochè ragiona l'illustre Conti, il soggetto intorno a cui si travaglia una scienza, ha da essere noto e certo per natura, essendochè nessuna

indagine si può fare dell'ignoto senza un che noto, nè dell'incerto senza un che certo. Ora la notizia naturale del soggetto per procedere ad altre notizie o ad atti sicuri serve di criterio preliminare alla scienza, posciachè essa conoscenza implicita e confusa del tutto, data da natura, è germe e ad un tempo ragione di altre notizie più esplicite e riflesse, e si chiarisce per via di relazioni più principali e più specificate, che poi pigliano corpo ed abito di scienza. Anche la filosofia ha un soggetto naturalmente noto e certo da osservare o da ragionarvi, per salir poi a principii espliciti, a leggi chiare, all'ordine scienziale. Siffatto soggetto è *l'ordine universale, presente alla coscienza*, e còmpito della filosofia è *rifare il tutto della cognizione naturale col tutto della cognizione riflessa o della coscienza*. È dunque da inferirne, che la notizia naturale di tal soggetto, val quanto dire « la coscienza naturale nella evidente sua totalità, in « sè stessa cioè e nelle universali sue relazioni », od in altri termini « la evidenza della cognizione naturale, come la coscienza nostra ce la fa riconoscere », è il criterio preliminare che occorre alla filosofia per elaborare il suo scientifico ordinamento, allo storico per sentenziare i filosofi. Più breve, la filosofia ha per soggetto e per criterio la totalità della coscienza naturale. In virtù di questa norma discretiva la vera filosofia viene a sincerarsi dalle sette: quella *ripete fedelmente la totalità della coscienza*, queste la contraddicono; la filosofia ordina ripensatamente le notizie della coscienza naturale, i sistemi falsi negano sempre o parte di essa o tutto. È questo l'epilogo delle idee che l'Autore ha svolto nella *lezione quinta della Parte prima*.

La cognizione naturale e primitiva della coscienza può essa, secondochè sostiene il nostro Autore, essere elevata a dignità di unico ed infallibil regolo discretivo del vero e del falso per entro ai sistemi speculativi, che la storia della filosofia prende ad esporre? È questo un problema gravissimo quant'altro mai, che non solo imperiosamente s'impone alla filosofia in sul bel principio del suo processo metafisico, ma gravita pur anco su tutte le scienze, essendochè ciascuna di esse è nulla più che una elaborazione razionale di qualche concetto del senso comune. Lungamente e vivamente

si agitò e si agita tuttora la questione, se e quali attinenze intercedano fra la filosofia e la religione positiva, fra la ragione umana e la rivelazione divina: la controversia si dibatte fortissima tra l'autorità del credere e la libertà del pensare: il nucleo della questione giace in questo, se la filosofia abbia da crescere e compiersi tutta di per sè e per virtù sua propria risguardando la rivelazione siccome una nemica, che offende la sua autonomia speculativa, o se pure non debba accogliere siccome verità i pronunciati della medesima. Surroghiamo all'autorità della rivelazione l'autorità del senso comune, ai dettati della religione positiva le credenze della coscienza naturale; ed il problema si riproduce sott'altra forma, sempre però sostanzialmente lo stesso: si discute se la filosofia debba informare tutto il suo lavoro speculativo ai pronunciati della coscienza spontanea siccome a verità indiscutibile, oppure possegga il diritto di serbarsi libera ed indipendente da quale che siasi notizia di senso comune. È questo un problema di vita o di morte per la filosofia, segnatamente oggidì che i più celebri pensatori della Germania riposero il colmo della vita speculativa nella negazione della coscienza soggettiva e del senso comune.

Scrive il nostro Conti, che « la coscienza naturale e il « senso comune, che n'è l'esterna manifestazione, hanno un « officio *anteriore* alla scienza, e uno *posteriore;* anteriore, « porgendo le verità fondamentali; posteriore, dando al filo- « sofo un segno per verificare, se la scienza sia svolgimento « di quel germe o se nasca invece da riflessione arbitraria « (pag. 89) ». Che la coscienza naturale eserciti verso la scienza filosofica un ufficio *anteriore* o preparatorio, porgendole i germi della speculazione e direi quasi la materia prima ed informe del suo lavoro, è sentenza pressochè universalmente ammessa. E per verità l'uomo non nasce filosofo, ma lo diventa allorchè ripensa il suo stesso pensiero naturale e spontaneo, elevando ad una forma razionale le vaghe intuizioni dela realtà universale infusegli da natura. La riflessione filosofica presuppone un contenuto su cui si eserciti e che essa non crea, ma piglia per necessità dalla coscienza spontanea ed immediata, la quale apparisce di tal modo siccome il semenzajo di tutte verità, il contenente

universale di tutto il sapere, la virtualità della speculazione universa. Ogni scienza speciale germina e piglia suo inizio da un' idea del senso comune: la filosofia stessa si costruisce esplicando il contenuto della coscienza mercè la riflessione, che ha virtù di tradurre il concetto dalla vaga ed indefinita forma dell'intuito alla forma conscia e razionale propria del sapere speculativo. Hegel medesimo, quello spietato Torquemada del senso comune che tutti sanno, confessa che la filosofia piglia le sue mosse dall'esperienza e dalla coscienza immediata; che essa ripensa i prodotti del pensiero naturale e spontaneo sicchè apparisce come a dire la coscienza della coscienza, il pensiero del pensiero; che è nulla più che la verità data da natura, ma presentata nella sua necessità, lo sviluppo naturale del pensiero, l' analisi di una sintesi primitiva, la piena ed intiera coscienza del contenuto di questa sintesi: egli aggiunge che ogni verità è virtualmente nel pensiero, ed ufficio della filosofia quello è di porgerne la coscienza riflessa, tantochè il pensiero filosofico è niente più che il pensiero applicato a riprodurre metodicamente e per via del solo suo sviluppo il contenuto naturale della coscienza [1]. Su questo punto adunque pare non vi sia contestazione di sorta. Ma quando si assegna alla coscienza naturale un ufficio non *anteriore* soltanto, ma ben anco *posteriore* alla scienza, quando il senso comune ossia la coscienza naturale viene imposto al filosofo siccome criterio che lo assicuri se la scienza sia sincero e natural svolgimento del germe primitivo, oppure il portato di una riflessione traviata ed arbitraria, è allora che sorgono i dispareri ed i dissidii, e che le contrarie e discordi sentenze veggonsi combattute da serie e gravi difficoltà.

Scioglieremo noi la filosofia da ogni sudditanza verso l'autorità della coscienza naturale, e diremo col Mazzarella [2], con Larsche [3], coll'Ancillon [4], col Bianchetti [5], e con Hegel [6],

[1] Vedi il Willm, *Hist. de la philos. allem.* tom. 4 pag. 113, 116, 118.
[2] *Critica della scienza;* pag. 393, 394.
[3] *Essai sur la raison,* pag. 152-164.
[4] *Essais philosophiques,* Préface, pag. XV-XXIII, Paris 1817.
[5] *Della Scienza;* Saggio sett. pag. 242, 243, 247, 250, 251.
[6] L' autore dell' *idealismo assoluto* riconosce bensì che la filosofia piglia le mosse dall' esperienza ossia dalla coscienza immediata; ma tosto aggiunge, che il pen-

chè alla ragione speculativa ossia filosofica compete un illimitato diritto sui dati del senso comune, lavorandoli con libertà assoluta e non sindacabile, ed anco ripudiandoli a sua voglia? Se così stesse la cosa, la filosofia sarebbe della coscienza naturale non più l'esplicazion razionale, ma la negazione assoluta. Il che contravviene a quel gran principio dialettico, il quale vuole inconfondibili e non mai trasmutabili le une nelle altre le essenze delle cose, sicchè un essere anche pervenuto al sommo del suo esplicamento non può cessare di essere sostanzialmente quello che era nel suo inizio, nè transostanziarsi in un altro. Se adunque la coscienza spontanea e primitiva è la virtualità o l'embriogenesi della filosofia, questa non ha libertà veruna di emettere pronunciati che non preesistano germinalmente implicati in quella, ha diritto di lavorare razionalmente la forma, e dovere ad un tempo di rispettarne la sostanza. Il germe, che si svolge aspirando a perfezione, trasforma sì la propria natura esplicandone l'intimo contenuto, ma non la muta in altra. Il grano di frumento, che si schiude dal suo pericarpio, è forse libero di trasformarsi in melo, od in pesco, od in nespolo, o non è piuttosto dalla sua stessa natura necessitato a divenir spiga congenere al suo seme? Così è della filosofia: essa deve la sua genesi al pensiero spontaneo e naturale, di cui è l'esplicazion razionale; dunque non può

siero elevandosi al di sopra della coscienza naturale, non obbedisce ad altra legge che a sè stesso, e si colloca fin dalle prime in un rapporto di negazione e di opposizione coll'esperienza (*Logica* § 12). Ciò vuol dire che la ragion filosofica ha da iniziare il suo movimento speculativo con un atto di indipendenza e d'isolamento dal sapere comune e dalla coscienza soggettiva, ossia che il pensiero filosofico è la negazione del pensiero naturale, sicchè esso nulla deve ad altri, ma è assolutamente autonomo, traendo dal proprio fondo tutto l'essere e tutto il sapere. Questo antagonismo tra la coscienza naturale e la speculazion filosofica tocca il suo sommo in quel pronunciato supremo di tutto l'Hegelianismo *l'identità dei contraddittorj*, che è la più audace e radical negazione del senso comune. Vero è che Hegel in più luoghi delle sue opere afferma, che il pensiero riflesso e filosofico diversa nella forma soltanto dal pensiero naturale, ed è con questo identico nella sostanza tantochè non può in verun modo giungere a conclusioni radicalmente contrarie ai dati naturali della coscienza spontanea; che anzi, la filosofia essendo nulla più che una forma diversa della coscienza di un medesimo contenuto, deve, in sua sentenza, di necessità accordarsi colla realtà dell'esperienza, e tale accordo va riguardato siccome la pietra di paragone della verità filosofica. E che perciò? Ecco una patente contraddizione (e non è la sola) che non ci deve punto stupire in un sistema, il quale eleva la contraddizione stessa alla dignità di supremo principio di tutto l'essere e di tutto il sapere.

nè deve essergli sostanzialmente contraria, sibbene soltanto formalmente superiore: ha da ridire in lingua riflessa ciò stesso che la coscienza primitiva diceva in lingua spontanea ed inconscia, e non già mutarne il sì in un no, il no in un sì [1]. La riflession filosofica non crea dal nulla a suo arbitrio, nè emette da sè la materia prima, che ha da tradurre in scienza; ma la piglia già bell'e preordinata dalla coscienza naturale, che la contiene nel suo seno latente ed informe; dunque essa è tenuta a conformare il suo lavoro speculativo all'intima essenza costitutiva del sapere comune, esplicandone quei soli elementi ideali, che vi giacciono involti, in quella guisa che il matematico è necessitato dal quadrato di un binomio a svilupparne tre termini, non più e non meno, e tutti e tre già prestabiliti. Perciò ogni teorema, che la filosofia emetta, non radicato nel conoscere intuitivo della coscienza, non ha ragion d'essere, ossia è irrazionale, perchè la ragion filosofica nulla crea di sè, ma elabora i dati della ragion naturale, a cui essa deve la propria esistenza. — Ma (si obbietterà) se la coscienza naturale travia dal Vero, chi la salverà, se non la ragione speculativa? — Ma se (risponderemmo) voi supponete fallibile la coscienza naturale, con più di ragione il sarà la riflession filosofica, che n'è un necessario sviluppamento; e quando questa traviasse dal Vero, chi la salverà?

Volgiamoci all'altro lato dell'antitesi.

Seguiremo noi l'avviso del nostro Conti [2], del Mamiani [3], di Cousin [4], di Jacobi [5], del Reid [6], e di Schleier-

[1] A ragion d'esempio, dimandiamo: Iddio è un essere dotato di personalità individua e sostanzialmente distinto dall'universo? L'io umano individuo è immortale? L'uomo è esso moralmente libero nel senso che possa compiere questo, anzichè quell'altro atto a suo arbitrio? A queste interrogazioni la coscienza naturale risponde con un sì; l'Hegelianismo converte questo *sì* in un *no*.

[2] *Evidenza, Amore e Fede*; ediz. 1ª. vol. 1. pag. 62; vol. 2. pag. 35, 296.

[3] *Del rinnovamen. della filos. ant. ital*; Milano 1836; pag. 422, 423.

[4] Vedi la Prefazione ai *framm. filos.*

[5] Vedi il Willm, *Hist. de la philos. allem.* tom. 2. pag. 586.

[6] Il Reid considera il senso comune siccome l'origine, il fondamento e la guarentigia di tutto il sapere umano, e quindi il solo baluardo della scienza contro gli assalti dell'idealismo e del pirronismo. « La filosofia (egli scrive nel suo *Saggio* « *sulle facoltà intellettuali)* non ha altra radice che i principii del senso comune « che è il fondamento su cui si eleva e ne trae il nutrimento: divelta da questa « radice, perisce; il suo sugo inaridisce, essa si corrompe e muore ». Questa teorica del Reid toccò poi il suo sommo nello scozzese Oswald che costituisce il senso comune giudice supremo di ogni filosofica investigazione.

macher[1], del Bènard[2], i quali alla filosofia fanno precetto di accogliere siccome incontrovertibili verità i pronunciati supremi del senso comune e di non dipartirsene mai in tutto il corso delle sue più sublimi speculazioni? Ma come mai (altri obbietterà) il senso comune, che è un sapere istintivo, inavvertito, indeterminato e vago di sua natura, potrà essere tenuto siccome regolo di verità pei concetti della speculazione filosofica, che per la loro forma razionale, determinata e precisa sovrastanno di gran lunga alle immediate notizie della coscienza naturale? Non v'è forse ragion di temere, che la libertà e l'indipendenza propria del pensiero filosofico patiscan detrimento ed offesa dacchè lo si vuole soggetto al sindacato del pensiero naturale, che è inconscio di sè, irriflesso, oscuro, imperfetto, e quindi assai al di sotto dell'altro per valore scientifico? Eppoi; se il pensiero filosofico è radicalmente lo stesso pensiero naturale esplicato in forma razionale ed elevato alla piena coscienza del proprio contenuto, e se questa seconda guisa di pensiero scompare all'apparire di quella, come spuntata la spiga il grano di frumento non è più, allora come mai il senso comune, che è scomparso in mezzo al cielo della filosofia, potrà per questa rimanere modello del vero e del certo? Che se la coscienza naturale va via via segretamente trasformandosi in sapere speculativo, come poi ci verrà fatto di appurare, se questo siasi serbato armonico e concorde coi pronunciati di quella? Chi ci assicura che l'intima costitutiva sostanza del sapere naturale, passando di continuo per una serie interminata di forme scientifiche le une più elaborate e più trascendenti delle altre, non abbia trasnaturato dissipandosi insensibilmente sotto il lavoro della riflessione filosofica per diventare tutt'altra da quella di prima?[3] E quando da una

[1] Lo Schleiermacher è d'avviso che il sapere speculativo è un semplice progresso sopra il senso comune e che questo, preso in sè, non equivale all'apparenza, all'illusione, all'errore. Da ciò che la scienza è superiore al sapere naturale, non ne consegue, secondo lui, che gli sia diametralmente opposta: solo una differenza di grado, non di natura li distingue (Vedi la sua *Dialettica*).

[2] *De la philos. dans l'educ. classiq.* pag. 394.

[3] Sono meritevoli di seria considerazione le metamorfosi, a cui pare soggiacciano alcuni concetti allorchè vengono tradotti dalla sfera del senso comune nel dominio della riflessione scientifica. A cagion d'esempio, ogni uom che s'attenga ai dettali della comune sapienza, fa differenza radicale tra le specie molteplici

parte la coscienza naturale ripudiasse siccome spuria ed illegittima prole, una dottrina metafisica, e questa dall' altra pretendesse di essere la fedele e schietta esplicazione razionale di quella, chi mai pronuncierà sentenza tra i due contendenti? Forse il senso comune? Ma questo (altri soggiungerà) o possiede, anteriormente alla scienza, una lucida coscienza del proprio contenuto fino a preconoscere *tutte* e *singole* le verità ideali apprensibili poi dalla ragione filoso-

degli esseri naturali a seconda dei loro caratteri distintivi, ed ha per solenne stranezza il confondere un minerale con una pianta, un vegetale con un bruto, come se avessero comune ed identica la loro costitutiva sostanza. Eppure allorchè i naturalisti si fecero ad esplicare ed approfondire questo concetto volgare della pluralità specifica della natura, e presero a segnare per bene i punti di confine che distinguono i corpi inorganici dalle sostanze organiche ed i vegetali dagli animali, si trovarono di fronte a tante e sì inestricabili difficoltà che furono tratti a dubitare se mai gli esseri della natura, sotto l' esterior differenza del loro caratteri, non nascondano tutti una comune ed identica sostanza, dal sasso più informe al più svariato animale. E ciò non è più dubbio, ma incontrastabil verità pel celebre chimico francese vivente Marcellino Berthelot, che togliendo di mezzo ogni divario tra la chimica minerale e la organica, sentenzia che le stesse ed identiche leggi governano e spiegano i fenomeni della natura organica e vivente egualmente che quelli del mondo inorganico ed inanimato; sostiene che principi materiali, di cui si elementa il vegetale e di cui sostanziasi l' animale, fluiscono dall' abisso inorganico mercè il giuoco di sole forze chimiche e fisiche, e bandisce dalla chimica quella *forza vitale*, che agli occhi del senso comune sostanzialmente differenzia il mondo degli esseri animati e semoventi da quello della morta ed insensitiva materia. Così la riflessione scientifica soggioga il sapere naturale inforsandone fin dalle primei pronunziati. Ugualmente il senso comune ammette il concetto di *specie* intendendo per essa una collezione d' individui simili generati da altri individui simili. Sopravviene la riflessione e chiede fin da principio: siffatta rassomiglianza è essa assoluta o meramente relativa? I caratteri che connotano gli esseri congeneri sono permanenti nella specie e trasmessibili dall' individuo generante al generato, oppure accidentali soltanto e personali? Ecco il dubbio che rampolla appiè della conoscenza naturale per conquiderla e dissiparla; e da questo dubbio si sentono tuttora combattute le scienze naturali, che non sono per anco giunte a riposare in una definitiva e rigorosa classificazione degli esseri della natura, perchè oscillano ancora indecise nel fermare in modo razionale ed assoluto il concetto di *specie* e quello di *varietà*: di questo dubbio è conseguenza ed espressione quella viva contesa che si dibatte tra l' antica teoria zoologica che professa l' immutabilità e la permanenza delle specie perpetuantisi sullo stampo di tipi primordiali inalterabili, e la recente teorica dell' illustre naturalista inglese Carlo Darwin, che sostiene il tramutarsi ed il mescersi delle medesime attraverso la progressiva e graduata successione delle forme organiche. Aggiungerò ancora, che il concetto di *nazionalità* fa parte integrale del moderno senso comune politico siffattamente che ogni popol civile del secol nostro la tiene per una verità che s' impone alla scienza ed all' arte siccome dogma indiscutibile e sacrosanto. Eppure se la riflessione scientifica pigliasse ad elaborare tale concetto per tradurlo in una teorica razionale che tuttor si desidera, e lo cimentasse al crogiuolo dell' analisi, quali elementi vi troverebbe in fondo siccome assolutamente necessarii ed essenziali costitutivi della nazionalità? Forse l'unità di stirpe? Forse quella di lingua? O di territorio? O di governo? O di costumi? O di volere? O tutte queste cose ad un tempo? Risponda la scienza, e veda se può intendersela col senso comune dei popoli.

fica, o no. Nel primo caso non è più senso comune, ma sapere speculativo; [1] nel secondo supposto, fallisce ad esso ogni argomento per sincerare quali tra i dettati della speculazione abbia da riconoscere siccome verità preesistite nel suo seno, quali altri debba ripudiare siccome cosa non sua [2].

[1] Qui mi soccorre al pensiero quel graziosissimo apologo di Madonna *Intuizione* e della figlia sua la *Riflessione*, imaginato dal Mamiani per adombrar i misteriosi rapporti tra la facoltà del conoscere intuitivo e quella del conoscere riflesso. Questo leggiadro apologo si legge in fine della terza delle sue *Sei lettere all' abate Rosmini* stampato nel 1838 a Parigi.

[2] Queste generali considerazioni intorno il senso comune riguardato siccome la virtualità del sapere speculativo e l'universal contenente di tutto lo scibile umano implicano la ricerca del *come* le verità scientifiche elaborate dalla riflessione speculativa si contenessero nella conoscenza rudimentale dataci da natura. Se questo *come* ci fosse ben conto e manifesto, intenderemmo agevolmente i giusti rapporti tra la naturale coscienza e la ragione speculativa, e rileveremmo altresì quando l'una sia la verace esplicazione dell' altra, ma è questo il grande e pauroso problema delle origini, che gravita su tutta quanta la scienza, quasi fosse impenetrabil arcano, problema che elevato alla sua più astratta generalità può venir formolato nei termini seguenti: *come il primitivo contiene il derivato.* Questo problema, chi ben lo riguarda, offre un duplice aspetto, ideologico cioè ed ontologico, secondochè lo si vuol riferito all' ordine delle idee e del sapere, oppure al giro degli esseri e della realtà. Sotto il primo aspetto il problema viene a tradursi così: *come il sapere primitivo, dato dalla coscienza naturale, contenga il sapere derivato, elaborato dalla riflessione scientifica.* Sotto il secondo risguardamento si cercherebbe 1.° *come l'Essere primitivo assoluto, cioè Iddio, contenesse gli èsseri derivati, cioè il creato;* 2.° *come un essere creato primitivo, cioè il primo della propria specie per ordine di tempo, contenesse tutti gli altri congeneri da lui derivati.* Il problema, e nell'un riguardo e nell'altro, è suscettivo di due differenti soluzioni, che la critica ha poi da vagliare per sincerarne la vera.

Una prima soluzione questa sarebbe, di ritenere il primitivo siccome un mero indeterminatissimo, assolutamente semplice ed all' intutto omogeneo ed uno siffattamente, che non contenga già in sè preformate in piccolo le parti componenti il derivato, ma abbia virtù di formarle dappoi a mano a mano che va compiendosi l'organismo del tutto. Giusta questo modo di pensare, mal si potrebbe divinar *a priori* se gli elementi, che l'osservazione ci addita nel derivato preesistevano contenuti nel primitivo, il quale ci apparirebbe siccome un mistero che attende la sua rivelazione dal tempo. Così, a ragion d'esempio, contemplando gli embrioni degli uccelli, dei rettili e dei mammiferi appariscono così somiglievoli che mal si può preconoscere la diversità delle forme organiche che si sviluppano dappoi. Questa soluzione, applicata all'embriologia zoologica, originò la dottrina dell'epigenesi professata da Blumenbach, da Baer e da altri.

La seconda soluzione starebbe nell'ammettere, che il primitivo contenga già preformate in sè, ma infinitamente piccole, e per così dire in miniatura, tutte e singole le parti del derivato, sicchè queste non si formino successivamente a spese in qualche modo le une delle altre, ma preesistano adunate nel primitivo e tutte insieme si sviluppino in forme più appariscenti e compiute. Questa opinione è espressa da quel proverbio popolare: « la quercia è contenuta nella ghianda ». Nella storia naturale questa dottrina, che riguarda l'embrione siccome a fedele miniatura dell'individuo adulto, è professata specialmente dal Bonnet e da Haller sotto il titolo di *emboîtement des germes*, ma pare non sia uscita vittoriosa dalle difficoltà mossele da Blumenbach e da Kant. La viva contesa dibattutasi tra il Cuvier ed il Geoffroy Saint-Hilaire intorno l'unità di composizione va a metter capo in questo gran problema delle origini che qui accenniamo.

Queste sono le difficoltà che si affacciano al pensiero di chi sostiene col nostro Conti che « il criterio preliminare della filosofia e per giudicare i filosofi è *la coscienza naturale nella evidente sua totalità* », difficoltà a cui l'illustre Autore saprà dare una conveniente soluzione, giacchè noi stessi non le teniamo per insolubili, ma qui le abbiamo proposte per chiamare tutta la meditazione dei pensatori sul problema de' rapporti tra il sapere naturale ed il sapere speculativo.

Torniamo a segno, e ricordiamo anzi tutto che in riguardo al metodo di trattare la storia della filosofia l'Autore distingue ne' pensamenti dei filosofi, oggetto della medesima, tre guise di ordini; ciò è dire, un ordine interno, che è la loro relazione con la verità, un ordine cronologico, che sta nella loro attinenza col tempo, un ordine storico, che risiede nel rapporto dei pensamenti filosofici con la storia universale. Riguardo l'ordine interno, abbiamo disaminata la sentenza dell'Autore, che dà siccome criterio preliminare della filosofia *la totalità evidente della coscienza e delle sue relazioni*. Rimane a dire dell'ordine cronologico e dello storico.

I fatti filosofici si disvolgono nel rempo, e conseguentemente gli uni appajono prima, gli altri vengono poi. Lo storico che ponga mente soltanto alla succession de' medesimi ordinandoli giusta la loro anteriorità e posteriorità di tempo, terrebbe metodo esclusivamente *cronologico*. Ma i fatti non hanno solo la loro successione, ma ben anco la loro ragione efficiente, val quanto dire intrinseca causalità, ed userebbe metodo *razionale* colui che sponendo i pensamenti dei filosofi li collegasse col vincolo di causalità, che spiega la dipendenza degli effetti dalle cagioni. In sentenza del nostro Conti, il vero e compiuto metodo che si addice alla storia della filosofia non è nè prettamente cronologico, nè esclusivamente razionale, ma misto dell'uno e dell'altro sicchè accoppii la temporanea successione de' fatti filosofici colla ragione della loro intrinseca connessione e causal dipendenza. Che il metodo, di cui discorriamo, abbia ad essere cronologico e razionale ad un tempo, è sentenza ve-

L'hegelianismo, che fa derivar tutte cose dall'essere-nulla, saltò a piè pari questo gran problema del *come* il primitivo contiene il derivato; e poi prétese alla *scienza assoluta !*

rissima purchè venga intesa a dovere, significando con essa che i fatti filosofici si svolsero nel tempo gli uni prima, gli altri poi, e che di ciascun d' essi v' è un' intima cagione generatrice e spiegativa. Assumere tale sentenza per dinotare che i sistemi filosofici posteriori han sempre la loro causa interiore e necessaria nei sistemi filosofici che li precedettero, è un ruinare nel noto sofisma, del *post hoc, ergo propter hoc*, sofisma che sconvolge da capo a fondo la *Storia della filosofia* di Hegel convertendola in un romanzo storico-filosofico di nuova specie. Quindi il Conti nostro giustamente scrive, che la successione non s' identifica colla causalità, ma ne dà segno, e che la causalità non s' identifica colla successione, ma n' è accompagnata, intendendo così a dovere la necessità di accoppiare la temporanea successione de' fatti con la ragione di loro causal connessione.

Posto adunque che la storia della filosofia voglia essere governata da metodo siffatto, che scorge nel tempo i segni della causalità e di quei segni stessi perscruta l'intima ragione, l' Autore assegna allo storico della filosofia cinque indagini, e queste sono: 1.ª le classi de' fatti, vale a dire delle dottrine e de' sistemi; 2.ª i primi istitutori delle dottrine filosofiche, le quali ebbero in essi il loro germe iniziatore; 3.ª lo svolgimento logico e l' occasionale de' fatti stessi. 4.ª i successivi periodi storici di tale svolgimento; 5.ª le leggi supreme e direttive del loro apparire. La legge, che governa la filosofia perenne nello storico suo sviluppo è ben altra da quella a cui ubbidisce lo svolgimento successivo delle sette e de' sistemi sofistici. La scienza vera ripensa da *prima* (in sentenza del nostro Autore) il tutto indistinto della coscienza; i filosofi *posteriori* distinguono; vengono *infine* quelli che accordano, tantochè la *comprensione iniziale*, la *distinzione*, indi la *comprensione finale*, o l' accordo sono i tre gradi successivi della perenne filosofia. Le sette camminano al rovescio: *cominciano* dal confondere od indiare uomo e natura (dubbio primitivo e panteismo ossia *confusione*); *poi* vengono da tale assurdo principio condotte a separare, anzichè distinguere, Dio dalla natura, lo spirito dalla materia, l'intelletto dal senso, l'idealità dalla realtà (dualismo cioè *separazione*). Di tal modo

questi tre gradi della sofistica fanno perfetta antitesi con quelli della perenne filosofia che è la vera scienza; all' *affermazione* comprensiva di questa corrisponde la *confusione* di quelle, alla *distinzione* la *separazione*, all' *accordo* la *negazione*. Che l' intelligenza nostra individuale e soggettiva nella giusta cognizion delle cose proceda davvero per i tre gradi della *comprensione iniziale*, della *distinzione* e dell'*accordo*, è cosa da non porsi in dubbio; e noi stessi a pagina 10 del nostro *Compendio di logica* enunciavamo il costante e generale processo della mente umana colla formola seguente: *Dalla cognizione confusa ed oscura di tutto quanto è un oggetto procedere alla cognizione svariata de' suoi molteplici elementi, e da questa ascendere alla cognizione distinta e chiara dell' oggetto stesso come molteplice ed uno* [1]. Però altri potrebbe muovere qualche lieve dubbio, se veramente questa stessa legge dialettica, che presiede allo sviluppo logico del pensiero individuale e soggettivo, governi altresì lo sviluppo storico del pensiero filosofico collettivo tantochè i pensatori di un periodo storico contemplino tutti in guisa oscura ed indistinta tale o tal altro punto di filosofia, il quale venga poi distintamente analizzato dai filosofi tutti dei secoli successivi e da ultimo perfettamente compreso da tutti i pensatori delle età posteriori. Non parrebb' egli in contrario che in ciascun periodo storico della filosofia siavi chi oscuramente intuisce, chi distingue e determina, e chi sinteticamente comprende ed accorda, senza verun predominio di una forma di pensare sull'altra?

Fermato l'ordine de' fatti filosofici in sè stessi da prima, poi in rapporto col tempo, l'Autore, a compier la teorica del metodo, si fa a studiarli nelle loro attinenze con ogni altro fatto umano. Tra la storia della filosofia e la storia universale egli scorge un' intima corrispondenza in ciò che la civiltà *effettua* in modo ordinato e progressivo nel consorzio umano quelle medesime verità di cui la filosofia è l'ordinata e progressiva *speculazione*. Da siffatta corrispondenza il Conti raccoglie le leggi secondo cui si svolgono entrambe le due

[1] Questa suprema legge direttiva del movimento dialettico dell'umano pensiero veniva altresì da noi esaminata a pag. 56-64 della nostra *Tesi* filosofica pubblicata in Torino nel 1858.

storie; la filosofia *vera* (egli scrive) riconosce *speculativamente* l'ordine universale della coscienza, lo distingue e l'accorda; la civiltà *vera* lo riconosce, lo distingue e lo accorda *praticamente;* per contro la falsa filosofia così come la civiltà falsa cominciano da confusione, vanno a separazione, terminano a negazione (t. I, pag. 116). Nella Storia della filosofia egualmente che in quella della civiltà, o speculativamente o praticamente, le medesime cagioni ed azioni portano il progresso od il regresso, la perfezione od il difetto; nell'una e nell'altra la verità e il bene sono comprensione, distinzione ed armonia (pag. 136).

Delineato il metodo a cui va conformata la storia della filosofia, l'Autore discorre le vicende di essa; discute i metodi od erronei od incompiuti con cui può venire trattata; segna i tre stati per cui discorre, siccome quella che da prima *è involuta,* poi *si distingue,* infine si *ordina* e si accorda; scruta le origini prime della filosofia ripetendole dalla *necessità mentale di trasformare in conoscimento ragionato di scienza il conoscimento ragionevole di natura.*

Questo, che siam venuti fin qui esponendo e disaminando, è il concetto propedeutico e tipico, a cui il Conti ha informato la sua *Storia della filosofia.* Dopo tutto ciò egli si getta senza più nel bel mezzo della storia, e tracciatene da prima le êre solenni e le epoche distintive, tutte le discorre ad una ad una cominciando dagli antichissimi e reconditi sistemi filosofici dell' Oriente e venendo giù giù fino alle scuole recenti in cui si agita il pensiero contemporaneo. Noi non seguiremo il nostro storico nel lungo e maestoso cammino percorso dall'umana intelligenza attraverso i secoli e le età. Abbiamo letto e gustato davvero i due volumi del nostro filosofo, e portiamo avviso, che in essi l'Italia possiede anch'essa, senza più mendicarla dagli stranieri, una storia della filosofia siffatta da tenersene onorata. Il Conti ha fatto bene; altri verranno dopo di lui che faran meglio, attesa la progressività indefinita dell'umano pensiero: ma all' illustre professore pisano rimarrà incontrastabile il vanto di avere primo in Italia sollevata la storia della filosofia a quella forma scientifica e razionale di cui pativan difetto le opere di Appiano Bonafede e di Lorenzo Martini.

Milano, 1865, 1866.

VIII.

Della filosofia in sè e nelle sue relazioni colla civiltà e coll'arte, o esame dell'opera del professore Augusto Conti *I Criteri della Filosofia,*

Pensieri di PIETRO DOTTI.

Ecco un nuovo Autore, che affacciandosi al pubblico intelligente con in mano la sua filosofica operetta, dice: Leggetemi e giudicatemi. Presto detto, *leggetemi*; ma non così subito fatto. Prima di recarsi tra mano un nuovo libro ed aprirlo ognuno dimanda tosto, se esso abbia veramente ragione di esser letto ed invocare il pubblico giudizio, e vuol sapere da quale intendimento sia stato dettato, quali sono i principii filosofici a cui s' informa, e con quanta dialettica e qual nerbo di mente essi siano stati dall' autore propugnati.

Confesso di aver letto la nuova operetta di Pietro Dotti senza aver prima saputo niente di tutto questo: di lui io conosceva il solo titolo del suo libro e niente più; se e quali ragioni avesse di esser letto, non lo volli apprendere da altri che da me stesso. L' ho letto con quel vivo interesse che mi inspira quanto di filosofico si va pubblicando nella nostra Italia, e leggendolo mi piacque l'eleganza e venustà dello stile, la forma amabile ed affettuosa, l' ardor giovanile, che vi traspira per entro a tutto il libro, la fede nel Vero ed il coraggio nel propugnarlo in faccia a chicchessia, segnatamente a certi arcifanfani di inaudita sapienza.

Tutto questo sta bene, la forma vale pur qualche cosa, ma e la sostanza? Che filosofia segue l' Autore? È sua propria ed originale o d' altrui? A che schiera filosofica appartiene? A quella degli scettici critici trascendentali comandati da Kant, od a quella degl' idealisti assoluti e panteisti capitanati da Hegel? Ai materialisti od ai razionalisti? Giacchè tutte queste dottrine filosofiche, discordi e cozzanti insieme, stanno facendo capolino nella nostra Italia; e ci si vuol

dar ad intendere, che un tanto miscuglio filosofico, venutoci dallo straripamento del Danubio e della Senna, lascerà sul suolo italiano un germe fecondo di squisita civiltà e di peregrina sapienza, come il Nilo fecondava l'Egitto col limo delle sue alluvioni.

Dirò francamente, che il Dotti sdegnosamente si apparta da quella schiera di pensatori, che la filosofia tedesca, siccome l'unica vera ed assoluta esaltano fino a spregiare la patria sapienza, e pretendono al vanto di essere venuti ad accendere qui fra noi la luce novella, quasi che l'Italia fosse niente più che la Beozia dell'Europa.[1] Egli leva alta la voce contro « la petulanza di certi filosofanti stranieri, e con « essa la moda stupida e vile di certi articolisti italiani, che « torcono nauseato il muso da quanto non sa di genio *in-* « *dogermanico* » (pag. 98). Presso costoro il suo libro non ha di che trovar grazia di sorta. E notate bene ch'egli dichiara schiettamente che egli ha altissima opinione delle menti alemanne, che le rispetta e le ammira assai. « I Tedeschi sanno più de' Francesi e molto più di noi; sanno più di tutti, perchè in Germania si studia davvero, e si sa studiare. E se io provo certe avversioni, non è contro di loro; è contro que' bastardi italiani che ne sono disperatamente fanatici, i quali vorrebbero intedescare l'universo non che l'Italia, il nostro pensiero, l'anima nostra » (pag. 182, 183).

Razionalismo assoluto e panteismo, si sa, sono le tanto celebrate dottrine, che i nostri germanizzanti filosofi intendono regalare alla Italia come cosa nuova e peregrina. Il Dotti non sa far buon viso alla *libertà assoluta del pensiero umano;* ei la ripudia siccome *una povera ed orgogliosa contradizione,* giacchè una libertà assoluta farebbe del pensiero umano un Dio. Ma se il pensiero è Dio, « perchè dunque

[1] Cito qui un fatto che vale per mille. Un hegeliano di puro sangue che professa filosofia a Napoli, e che qui non nomino perchè egli discorre abbastanza di sè stesso in pressochè tutte le sue opere, così scrisse poco fa della nostra Italia: « Si può affermare non esservi in questo paese tradizioni filosofiche. Lo spirito « filosofico e la vera istruzion filosofica restano ancora a crearsi; ed è questo « compito (*quanta modestia!*) che io m' imposi.... propedeutica filosofica non « esiste in questi paesi, e spesso, assai spesso, quasi sempre si parla di ciò che « non s' intende, o s' intende male ». Queste parole furono scritte da un italiano ad un periodico di Berlino, e dettate coll'intendimento di far conoscere in Germania lo stato presente della filosofia in Italia! Il fatto parla da sè.

« è infelice, debole e mortale? perchè mai quando è salito « alle più grandi altezze, precipita nello scetticismo, nella « disperazione, nel nulla? » (pag. 109). I razionalisti assoluti, i panteisti, gli scettici « non fanno che passare di contra- « dizione in contradizione, non fanno che mentir sempre... « eppure molti degni figli d'Italia la vorrebbero indurre a « vergognarsi di non essere panteistica. e si vergognano e « fremono, e bestemmiano che tale non sia! » (pag. 122).

I principii filosofici professati dal Dotti sono sostanzialmente quegli stessi che Augusto Conti esponeva nella sua opera pubblicata qualche anno fa col titolo di *Evidenza*, *Amore, e Fede, o i Criterii della filosofia.* È noto come fondamental pronunciato della dottrina del Conti sia il conoscere naturale stabilito quale principalissimo postulato, da cui s' ha da muovere per costrurre la scienza, tantochè il filosofo non ha che a ripensar la natura., e dallo stato naturale delle cognizioni trar fuori tutto il sapere speculativo mercè l' arte naturale del ragionamento. Ripudiando il criticismo come propedeutica della filosofia, egli vuole che il conoscere sia fin dalle prime tenuto per vero, e come tale riconosciuto ed esaminato dappoi, e non già posto in problema. La *natura* umana, perchè ragionevole, è nella verità, epperò il conoscere naturale è di per sè evidente, non già problematico nè bisognevol di prova. In questa evidenza del vero o del conoscere ei ripone il supremo ed intrinseco criterio della filosofia, dal quale fluiscono poi e nel quale si appuntano come criterii secondarii ed estrinseci l'affetto della verità, il senso comune, la tradizione scientifica e la rivelazione. E tutti questi criterii, mercè l' universalità e l' evidenza del conoscere in cui s' incentrano, armonizzano in un sol tutto, e racchiudono in germe tutta la materia e la forma scientifica, tantochè la scienza è lo stesso conoscere naturale e primitivo, esplicato e ridotto a compimento.

Tali sono i principii filosofici di Augusto Conti, sulle cui opere il Dotti dice di aver fatta lunga ed amorosa meditazione; e veramente la sua operetta ritrae di quella lieta e tranquilla serenità, che rifulge nel filosofare del professore pisano. Egli ammira l' opera, *i Criterii della filosofia*, siccome una delle più sincere e vive manifestazioni del genio italiano,

non solo pel suo contenuto, ma altresì per l'eccellenza della forma e per la spontaneità dell'applicazione de' principii al fatto pratico. Nel dettar il suo lavoro il Dotti ebbe in animo di mettere in luce l'intrinseco valor filosofico dell'opera *i Criterii della filosofia*, ond' ei ne espose da prima l'intima sostanza, e passò poi a considerarla nelle sue molteplici attinenze sia collo svolgimento del pensiero umano in generale, e del pensiero cristiano ed italico in particolare, sia coi fatti dell'operar sociale, sia colla letteratura e coll'arte.

Studiando l'opera del Conti in rapporto collo sviluppo storico del pensiero umano in generale, pare al Dotti che essa risponda a' tre punti principali della storia della filosofia, in quanto che essa: 1.° afferma il conoscere come lo affermarono i padri e i dottori; 2.° accetta il principio cartesiano che nel pensiero si appunta il conoscere purgandolo dal criticismo; 3.° si oppone al misticismo filosofico in generale ed all'ontologismo in particolare. In riguardo alla filosofia cristiana, siccome questa (scrive il Dotti) nacque ad un tempo e dalla fede e dall'intelletto, così viene significata e raccolta dal Conti in quelle tre parole: *Evidenza, Amore* e *Fede*. Quanto è poi alla natura del pensiero filosofico italiano in particolare, egli afferma che il suo vero, intimo ed immutabil carattere si manifesta in ogni età nel *metodo compositivo* d'ogni tradizione e d'ogni più sana dottrina, sicchè nei suoi infiniti aspetti è sempre pensiere cristiano. Quest'*ortodossia perenne del nostro pensiero filosofico* risplende, secondo lui, nella filosofia del Conti, il quale riprendendo il *metodo compositivo* ricompone il pensiero italiano armonizzandolo con quello dei dottori, dei padri, di Pitagora, e facendolo risalire sino al pronunciato primo della Bibbia: *In principio creavit Deus cœlum et terram.*

Però sebbene l'operetta, di cui facciamo parola, sia tutta nel porre in luce la sostanza del libro *i Criterj della filosofia,* trasse la sua prima ragion d'essere dall'indole e dalle vicende dell'animo di chi la scrisse. Nella sua prefazione l'autore rivelando una fase della sua intima vita confessa di avere anch'egli provato, sebbene per poco, i terribili e disperati affanni dello scetticismo. Mentre l'animo suo versava fra le angustie del dubbio, vennegli a mano l'opera di Au-

gusto Conti intitolata: *Evidenza, Amore e Fede, o i criterj della filosofia.* « Letto questo libro, e ricevutane la più pro-
« fonda e più felice impressione, le oscure nubi del mio
« pensiero cominciarono ad impallidire, poi si squarciarono,
« poi si dispersero affatto.... Non potendo mai allontanare
« il pensiero dalla filosofia del Conti, ed essendo tratto
« quasi mio malgrado a leggere e rileggere quell'opera e
« a meditarvi su, oltre il piacere che ci sentivo sempre più
« puro, mi trovai avere sbozzato un disegno qualunque di
« un lavoro filosofico, lo stesi come seppi il meglio.... È
« tanto facile far cigolare i torchi! ma non è facile scrivere
« un buon libro » (pag. 8, 9).

Ed un buon libretto a noi par veramente sia questo di Pietro Dotti, il quale, a giudicarne da questo lodevole saggio del suo giovane ingegno, porge fondato argomento di sperare assai bene del suo avvenire. Sebbene la critica non possa agevolmente accogliere siccome veri ed inconcussi tutti i principii filosofici da lui professati, tuttavia l'operetta del Dotti rivela in lui una giusta attitudine filosofica, e non pochi sono i pregi che la adornano, fra i quali non è certo ultimo il vivo amore che egli professa al culto del nostro patrio sapere, disconosciuto oggidì troppo frequentemente dagli stessi Italiani.

Milano, marzo 1865.

IX.

AUGUSTO CONTI ED ERNESTO NAVILLE

Ecco due nomi usi a mostrarsi in pubblico consociati insieme da schietta vicendevole simpatia, perchè informati dallo stesso spirito filosofico. Promuovere negli animi e nelle menti quella concordia di sentire e di pensare che è il più profondo bisogno della civiltà contemporanea, e quindi per una parte propugnare l'armonia tra la fede e la ragione, tra la religione e la filosofia, per l'altra far argine all'irrompente

scetticismo morale e religioso, che origina l'anarchia intellettuale, e conseguentemente lo sfacelo del civile consorzio; tale è il comune intendimento di questi due chiari ingegni. Il libro *La vie éternelle* pubblicato da Ernesto Naville e tradotto in parecchie lingue, ha collocato il suo autore fra i più intelligenti interpreti dello spiritualismo cristiano al di là delle Alpi; e qui in Italia, di esso spiritualismo cristiano si fece potente e zelante sostenitore Augusto Conti colla sua opera *Evidenza, Amore e Fede*. « Je l'avoue (scrive il Na-« ville); les livres de M. Conti sont entourés pour moi d'une « auréole d'impressions aimables, et de poétiques rémini-« scences [1] ». Nè poteva essere altrimenti; giacchè egli vede nel Conti « l'un des hommes qui défendent avec le « plus d'éclat, dans les luttes intellectuelles de l'Italie con-« temporaine, le drapeau de la philosophie spiritualiste et « chrétienne (op. cit. pag. XIX) ».

Nell'opera del Conti ora citata leggesi un bel dialogo segnato col titolo *Chi ben ama, ben sa, o il Camposanto di Pisa*, che è tutto nell'abbattere quel disperato nemico della verità, che è lo scetticismo; e quel dialogo veniva pubblicato in francese dal Naville, il quale nel suo *avant-propos* denuda con ardita mano le brutte magagne dello scetticismo ed insorge contro quegli scrittori che affermano essere giunto il tempo di non più creder a nulla, e sentenziano a dirittura che « la dernière des victoires de l'ésprit moderne, la gloire « propre du XIX siècle, est d'avoir relégué dans les bas-« fonds de la société toute conviction ferme et positive « (pag. IV) ».

La traduzione del *Camposanto* è preceduta da una introduzione del Naville divisa in due parti, nella prima delle quali egli intende di porgere un concetto generale della filosofia professata dal Conti; nella seconda espone sotto nuova forma il contenuto del dialogo tradotto.

Nel delineare il concetto generale che informa le dottrine filosofiche del professore pisano, il Naville si attenne segnatamente al dialogo sulla *filosofia cristiana*, che sta a capo

[1] *Le Camposanto de Pise, ou le scepticisme. Dialogue philosophique par A. Conti. traduction française par M*** publiée avec une introduction par Ernest Naville.* Paris. 1863, pag. xxv.

dell'*Evidenza, Amore e Fede.* Veramente in quel dialogo sta racchiusa gran parte dei pensamenti del nostro filosofo, ma non è tutta la sua mente. Il proprio della dottrina di Augusto Conti è la teorica dei *Criterii naturali;* e questa teorica a noi pare che nell'esposizione del Naville non sia toccata a dovere.

È noto che, in sentenza del Conti, la filosofia rinviene il suo soggetto nelle verità naturali di senso comune e nelle verità razionali del Cristianesimo, sicchè essa raduna in sè quanto avvi di razionalmente certo nei giudizii del genere umano e tutte le dottrine intelligibili del Verbo rivelato. Come ognun vede, questa guisa di concepire la filosofia siccome scienza legata alle manifestazioni spontanee della natura umana ed alle condizioni generali dei popoli, implica il ripudio di quel metodo razionale puro, mercè cui il pensiero filosofico pretende di costruire *a priori*, indipendentemente dall'esperienza, la teorica di tutto l'essere, cercando i principii del sapere nella pura ragione. Qui il Naville chiama ad un breve ed assennato esame il razionalismo metodico di Platone e di Cartesio, che toccò il suo sommo nell'Hegelianismo. Secondo il metodo *a priori* elevato alla sua suprema purezza, « l'esprit humain, étant l'être absolu, n'a « rien à recevoir du dehors. Tous les secrets de l'univers « sont en lui; il peut voir toute chose dans sa propre lu- « mière: l'acte de la réflection mettant la raison en présence « d'elle-même, n'est plus seulement la vision en Dieu de « Malebranche, mais la vue de Dieu, au sens complet du « terme. Le philosophe construit donc l'univers après avoir, « je le suppose, demontré *a priori* que l'univers existe... « Je me résume: l'acte propre de l'intelligence est la source « unique de la vérité; l'évidence intellectuelle et la déduc- « tion syllogistique sont les seuls procédés de la science. « Telle est la méthode rationelle pure, et telle est, pour « nombre d'esprits, la seule idée de la philosophie. Cette « idée a des sérieuses racines dans l'école; mai la marche « de l'esprit humain oppose à des telles prétentions un con- « tinuel démenti... La méthode rationelle pure échoue dans « les domaines de la nature et de l'histoire. La marche de « la philosophie la contredit également (pag. LXIII e seg.) ».

Se la ragion pura disgiunta dall'esperienza si chiarisce

impotente a costrurre di per sè una vera e compiuta teorica dell'essere e del sapere, ne discende la conseguenza, che i fatti, vuoi fisici, vuoi psicologici, vuoi storici hanno ad essere il punto di mossa e ad un tempo il criterio della scienza. Il Naville accetta di buon grado tal conseguenza, ma non perciò si getta a corpo perduto in braccio del cieco e puro empirismo. A' suoi occhi, l' empirismo esclusivo niega il valore e quindi la realtà della ragione, rendendo con ciò impossibile la scienza siccome quella che esiste in virtù della ragione. Però la scienza, sebbene debba l'essere suo alla ragione, non ha ad essere *costruttiva*, secondo i placiti del puro razionalismo, ma *spiegativa*. « L' experience pose « les problemes, la raison s'efforce de les résoudre, en re- « trouvant ses propes lois dans l'enchainement des phéno- « mènes; mais l'experience qui a posé les problèmes, et « en maintient les éléments, reste, par cela même, juge des « solutions proposées (pag. LXIX) ». Niente di più vero. La necessità di accoppiare l'esperienza alla ragione per la costruzione del vero e compiuto sapere è ormai universalmente riconosciuta, essendochè l'empirismo esclusivo del pari che il puro razionalismo metodico si chiarirono amendue impotenti a spiegare la realtà. Però fin dove si stendono i diritti dell'esperienza, e dove cominciano quelli della ragione? E qual è il giusto punto mediano, in cui vanno ad armonizzare queste due funzioni intellettuali nel compiere il lavoro scientifico? Ecco il gravissimo problema che primo fra tutti s' impone alla filosofia e dalla cui soluzione pendono le sorti di tutto il sapere speculativo.

Qui il Naville avverte con ragione come nella quistione generale del metodo si contenga la quistione particolare della possibilità di una filosofia cristiana, quale è per appunto professata dal nostro Conti. Veramente se il metodo razionale puro fosse il solo vero metodo filosofico, se la filosofia fosse una scienza pura o costruttiva, che si crea il proprio oggetto e procede nel suo lavoro con assoluta indipendenza, sicchè tutto essa debba a sè medesima senza nulla pigliar dal difuori, in tal caso filosofia e cristianesimo sarebbero due cose opposte ed inconciliabili, se pure non si vuol fare della dottrina cristiana un elemento naturale della ragione umana.

Ma posto che il vero metodo scientifico abbia ad essere empirico-razionale; posto che la filosofia voglia essere una scienza non *costruttiva*, ma *spiegativa*, in tal caso la possibilità della filosofia cristiana è posta in salvo, ed ha la stessa ragione d'essere che hanno la filosofia della natura e la filosofia della storia, le quali non reputano di patir offesa nella loro autonomia per ciò che pigliano dall'esperienza fisica o dalla storica i dati su cui si travagliano. Così la possibilità della filosofia cristiana apparisce siccome logica conseguenza di una regola generale di metodo.

Cartesio viene universalmente tenuto, nella storia della filosofia moderna, siccome l'iniziatore dell'indipendenza del pensiero ed il rappresentante del metodo razionale deduttivo, perciò che pose il dubbio metodico a condizione preliminare della scienza, e l'evidenza intellettuale a cardine della filosofia. Il Naville, accennando come Augusto Conti abbia ripudiato siccome insussistente e ruinoso il metodo cartesiano, aggiunge: « Il (M. Conti) ne me parait pas ren- « dre toute justice au père de la philosophie moderne ». Lo scrittore ginevrino distingue nel pensiero di Descartes due elementi che sono: 1.° il metodo da lui professato, metodo puramente razionale, deduttivo, che pretende di scoprir Dio *a priori*, e di costrurre *a priori* le teoria dell'universo; 2.° un atto di fede che colloca Dio a fondamento del suo metodo, sicchè Cartesio prima di credere a sè stesso (*je pense donc je suis*) avrebbe creduto in Dio, ed avrebbe, come S. Anselmo, esordito dalla fede per trovar la ragione — *Fides quærens intellectum.* — È esso fondato questo giudizio del Naville, che distingue nel filosofo francese il Cartesio storico, che muove dalla fede vogliosa di comprender sè stessa e che per lui è *le vrai Descartes*, dal Cartesio della tradizione comune, che muove dalla ragion pura, la quale pretende di scoprire da sè sola, indipendentemente dalla fede e dall'esperienza il perchè di tutte cose? Ma se agli occhi del Naville il vero Cartesio è quello che ponta il suo edificio filosofico in un atto di fede nel Dio del catechismo, egli non ha più occasione di chiamarlo *le père de la philosophie moderne*, la quale si vuole costrutta sulle ruine della scolastica e tutta informata ai canoni della ragion pura, che ripudia

la fede siccome contraria alla sua autonomia. Veramente il Naville non adduce argomenti positivi in appoggio del suo giudizio; ma anche noi siamo d' avviso, che Cartesio venga immeritamente celebrato siccome iniziatore dell' indipendenza del pensiero moderno, perchè stabilì il dubbio metodico siccome punto di mossa della filosofia e ripose il criterio del Vero nell' evidenza intellettuale. In conferma di tale sentenza citerò due passi che bastano di per sè soli ad infermare del tutto il vanto dell' originalità dato al filosofo francese . . . « J' ai toujours exscepté (egli scrive nelle sue *réponses aux* « *quatrièmes objections*) les choses qui regardent *la foi* et « les actions de notre vie, lorsque j'ai dit que nous ne de- « vons donner créance qu'aux choses que nous connaissons « evidemment ». La cosa parla da sè. L' autonomia assoluta dell' umana ragione non potrebb' essere smentita in termini più chiari e più ricisi. L' evidenza razionale elevata a supremo ed universale criterio del Vero è ita in dileguo E del dubbio metodico stabilito siccome punto di mossa della filosofia che dobbiamo pensare? Sentiamo lo stesso Cartesio : « ...Faisant « particulièrement reflexion en chaque matière sur ce qui « la pouvait rendre suspecte et nous donner occasion de « nous méprendre, je deracinais cependant de mon esprit « toutes les erreurs qui s'y étaient pu glisser auparavant. « Non que *(attendasi bene)* j'imitasse pour cela les scepti- « ques, qui ne doutent que pour douter et affectent d'ire « toujours irrésolus ; car, au contraire, tout mon dessein ne « tendait qu'à m'assurer et à rejeter la terre mouvante et « le sable pour trouver le roc ou l'argile *(Discours de la mé-* « *thode*, troisième partie) ». Ciò vorrebbe dire adunque, che il dubbio di Cartesio è una mera finzione, e non una seria realtà siccome quello che era preceduto dal premeditato disegno di rinvenire quel Vero che si era *supposto* incerto, proprio come adopravano gli scolastici col loro *Videtur quod Deus non sit*. In tal caso la tanto vantata libertà di pensiero del filosofo francese è mera apparenza , non soda realtà.

Delineato il concetto generale della filosofia professata dal Conti, il Naville conchiude : « Un esprit rigoureux, soit que « les vues du philosophe toscan excitent sa sympathie, soit « qu'elles provoquent son opposition , sera conduit à de-

« mander ici comment se détermine et comment se justifie
« le passage des croyances communes à la science. En
« admettant que les croyances naturelles à l'homme sont la
« matière légitime des systèmes philosophiques, il faut ex-
« pliquer encore comment ces croyances sont constatées,
« dégagées d' erreurs, et par quel procédé on les élève à la
« hauteur d'une théorie. Sans cela, la philosophie ne ferait
« que systématiser les opinions reçues, sans exercer de con-
« trôle à leur égard, et il y aurait autant de philosophies
« que de croyances, chaque secte religeuse en aurait une
« à son usage ». (pag. LXXVIII, LXXIX). Osservazione vera e profonda quant' altra mai. Il problema dei rapporti tra il credere ed il pensare, tra il sapere naturale e la speculazione filosofica tra la fede e la ragione, è veramente, come ei lo chiama, *le problème central de la pensée humaine;* problema che s'impianta imperioso sulla soglia stessa del tempio filosofico, e da cui ha da uscire la definitiva sentenza intorno il valore del razionalismo puro in generale e dell' idealismo assoluto di Hegel in particolare.

Dettando l'operetta, di cui abbiamo fatto un rapido cenno, il Naville intese di porgere con essa un omaggio ad Augusto Conti, un attestato della stima e della simpatia di cui sono meritevoli i suoi lavori, una fonte da cui attingere la conoscenza della presente condizione della filosofia italiana; e noi aggiungeremo che egli ha reso con ciò un vero servizio alla causa della verità. Il professor Pisano pubblicava testè nel 1863 un breve ed assennato opuscolo *sullo stato presente della filosofia in Italia* in forma di lettera diretta al suo caro amico Ernesto Naville, e questi lo ristampava da da lui tradotto in francese facendolo precedere da una sua prefazione in cui tocca di quella gran piaga della scienza moderna che è lo scetticismo. Nuovo argomento di quella simpatia e concordanza di principii, da cui sono vincolati i nomi di Augusto Conti e di Ernesto Naville.

Milano, gennaio 1866.

X.

L'ORIGINE E L'UFFICIO DELLA FILOSOFIA DIMOSTRATA COL FATTO

DA EPIFANIO FAGNANI

Torino 1854

L'opuscolo che annunciamo venne dall'autore destinato a servire di prefazione ad una *Esposizione della Scienza nuova del Vico recata alla comune intelligenza*, di prossima pubblicazione. Speriamo che l'esposizione facile e popolare della *Scienza Nuova*, che il signor Fagnani ci promette, tornerà non poco vantaggiosa, e facciamo voti perchè diffondendosi ogni dì più vivo l'amore degli studi storici, possiamo anche noi vantare una storia della filosofia italiana che tuttora pur troppo ne manca.

Quale sia lo scopo che si propose l'A. nel dettare questo breve opuscolo sull'origine e l'ufficio della filosofia, dichiara egli stesso a pag. 2, là dove scrive: « Scopo di questi cenni è quello di tessere una rapida traccia della storia naturale delle forze; perocchè vedremo nel breve periodo di queste pagine stesse quant'essa valga per ismovere la scienza della filosofia dal circolo fatale in cui s'aggira senza uscita da tanti secoli. Perocchè posto a cardine dei fatti storici delle forze della natura il fatto della nostra propria forza d'animazione, noi vedremo scaturirne naturalmente la soluzione dei problemi elementari sui quali onninamente ed integralmente si regge la vastissima scienza. » Porre adunque nuove basi alla filosofica scienza, ritraendola da quella mala via che, giusta l'avviso dell'A., tiene da tanti secoli, e rimaritandola col Vero, dal quale ha fatto da omai tre mila anni divorzio, ecco il gigantesco disegno che ideò, novello Cartesio, il Fagnani. Se le sue forze l'abbiano secondato

nell'ardua opera od abbandonato a mezza via, giudichi il lettore da questi rapidi cenni espositivi del suo opuscolo.

Le idee, questi esseri sovrasensibili, che tramezzando fra l'uomo e le cose, armonizzano la nostra intelligenza colla realtà, hanno perduto ogni pregio agli occhi dell'Autore, che le vuole anzi bandite dal regno filosofico siccome antica e capitalissima peste delle scienze speculative. Dal mondo delle idee, mondo che formò da prima l'oggetto dei filosofi della Magna Grecia, e che venne splenditamente ritratto nelle pagine del divino Platone, egli rivolge sdegnoso lo sguardo per fissarlo sul mondo concreto ed effettivo delle cose. La natura con tutte le svariate e molteplici forze che racchiude in seno; ecco, secondo lui, il grande, il solo, il faticoso problema, intorno al quale deve travagliarsi la speculazion filosofica. L'universo gli si appalesa come immenso teatro, dove innumerevoli forze vitali, dinamiche e statiche dispiegano al di fuori la loro interna attività: dappertutto egli ravvisa la forza; nell'uomo, come nell'animale; nei corpi organici, del pari che negli inorganici; anzi perfino nelle qualità de'corpi medesimi. « Forze si riscontrano in ogni essere della natura, e forze in ognuna di loro singole qualità. » (Pag. 4.) — « Le attività o le forze sono sempre gli agenti unici che hanno parte in tutto ciò ed a tutto ciò che vi ha di sensibile o di concepibile in natura. » (Pag 44.) Di modo che il movimento e la sussistenza delle stelle, del sole, dei pianeti, del vento, della folgore; gli angoli, le linee, le superficie, i colori, i suoni, la figura, la solidità, il tempo, lo spazio, il senso, il ricordo, l'esistenza, la vita, la morte, in breve tutto che si mostra, si move e si opera sulla gran scena dell' universo è effetto di forza (pag. 4-5), col qual vocabolo egli intende qualsiasi cagion d'azione e di movimento, qualunque agente la cui propria ed essenziale natura sia quella di essere necessariamente e spontaneamente motore (pag. 3). Però specie veramente primordiale ed archetipa di quante altre siano forze nella natura è quella che anima ed invade il corpo di ciascuno di noi, detta con altro nome il nostro *io:* questa è la forza unica fra tutt'altre, che sia dato ad ognun per noi stessi di conoscere di realità e di fatto, così che tutt'altra forza non può essere nè

confessata nè ammessa tranne che pel semplice magistero dell'induzione e per mero argomento d'analogia con essa.

Locato l'uomo in mezzo a tante forze d'indole così svariata, come potrà mai provvedere alla propria esistenza, le cui sorti sono così intimamente legate con quelle delle forze che la circondano? La natura non ha mancato a sè stessa, avendo dotato l'uomo di appositi sensi esteriori, che valessero ad ispirargli il sentore delle esistenze che lo attorniano nella distesa dello spazio. Se non che questi sensi esteriori non giungono più in là dell'attualità e della presenza delle cose, e se dirigono l'uomo sulle vie del presente, sono impotenti a rischiarare le sue vedute sulle vie dell'avvenire. Eppure assai più del presente, preme all'uomo il futuro. « Se non avessimo una facoltà, un mezzo apposito, un senso da spingere, come vista, assiduamente innanzi all'attualità d'ogni nostro momento, saremmo quanto meno perplessi e tremebondi d'ogni nostra ventura; sarebbe in perpetuo perturbato e distrutto *il sentimento della nostra propria sicurezza.* » (Pag. 21.) Anche qui la natura non ha abbandonato l'uomo a sè stesso: essa lo ha a tal uopo dotato di un senso apposito per poter leggere nell'avvenire. « Or questo senso maraviglioso è la memoria; ed esso mentre ha la singolare proprietà di farci riedere ai fenomeni del passato attraversando le distanze del tempo trascorso, ha pure, per corollario direbbesi di questa stessa proprietà, la prerogativa ancor più singolare di attraversar tutti i tempi, e perciò anche di squarciar in alcun modo a noi dinanzi le tenebre dell'avvenire » (Pag. 10.) I destini della nostra morale esistenza sono legati alla facoltà della memoria divinatrice dell'avvenire, essendochè « la morale di tutte le nostre azioni non istà nel piacere o nel dolore che ci producono le azioni stesse nel presente; ma sta nell'esito che le nostre azioni devono necessariamente avere nell'avvenire. » (Pag. 9.) Ora è appunto della memoria che la volontà si giova come di apposito strumento per leggere quali siano le contingenze future delle nostre azioni presenti: è dessa che ci pone in misura di prevedere e di padroneggiare le sorti che ci aspettano nel progresso delle conseguenze future, in che consiste *la libertà dell'arbitrio*: dessa, che assegnando a tutte

cose i diritti che loro competono, stabilisce per conseguenza la estimazion simultanea e il sentimento permanente de' nostri propri diritti, in che appunto consiste la coscienza *della nostra propria dignità personale* (pag. 23.) Or bene questa facoltà, con cui si percepisce la presente esistenza delle forze e se ne divina il valore, è appunto il giudizio, così detto dal latino: *jus dicare* o *judicare* (assegnare a tutte cose il proprio diritto o valore). Il giudizio adunque, secondo il Fagnani, non è punto un atto della mente, con cui si afferma la convenienza o sconvenienza di due idee fra loro, ma è un *conflittto in memoria di due forze tra di loro;* non è un fenomeno appartenente alle idee, ma è il conflitto di due volontà poste a fronte; non è un fenomeno della mente che stabilisce un rapporto tra due idee ma è il fenonemo di una forza che valuta e di un' altra che è valutata (pag. 25.) — « La lingua scientifica ha sottratto alla lingua volgare un vocabolo *(il giudizio)* e ne ha scambiata e adulterata, chi sa dir da che tempo, la significazion primitiva. » (Pag. 24.) Ecco ragione per cui le dottrine filosofiche insino ad or ricevute sono un tessuto miserabile di falsità e di errori. Vogliamo noi redimere la filosofia da questo millenare suo morbo? Rivendichiamo alla lingua del popolo questa parola *(giudizio)* « tanto bene usata negli idiomi volgari di tutte le nazioni, tanto abusata ne' gerghi delle scienze filosofiche. » (Pag. 24.) — Cessiamo *dal credere coi sofisti* che il giudizio consista nell'affermare la convenienza o discrepanza di due idee: *Abrenunziamo al Satana della facoltà del giudizio* (pag 55).

In questa teoria del giudizio, che il Fagnani ci propone come unico mezzo per rimettere la filosofia sul buon sentiero, egli trova la soluzione di tutti i problemi scientifiici, civili e sociali, ingegnandosi di dimostrare come da questa facoltà di percepire l' esistenza delle forze e divinarne il valore siano originate negli uomini *la parola, il dominio, la proprietà, l'arte, la scienza, la religione di Dio, la religione de' morti, la credenza dell' anima immortale, le nozze, la famiglia, la nazione, il governo* e tutte le istituzioni sulle quali si fondano e si sviluppano le società.

Per tal modo il Fagnani *crede risoluto il problema della*

filosofia (pag. 53), *e dimostrati col fatto l'origine e l' ufficio della medesima.* Erigendosi quindi a giudice inesorabile, cita al suo tribunal filosofico *i filosofi delle idee* e te li manda spacciati col marchio dell'errore in volto perchè commisero l'imperdonabile fallo di aver considerato il giudizio come il conflitto in memoria di due forze tra loro. « Essi sonosi capofitti che *l'esistere delle idee* fosse, se non indipendente, *anteriore all' esistenza del vero.* E quest'è il varco a cui sonosi separate da omai tre mil'anni la verità e la scienza. I così detti filosofi hanno cercato nelle idee ciò che non potevasi trovare che nelle esistenze e nelle azioni; cercarono nelle regioni della mente ciò che non poteva essere che nelle regioni del fatto. » (Pag. 53.) Che alcune volte i filosofi abbiano abbandonata la contemplazione della realtà per andar dietro a vane chimere dell' immaginazione, cercando la scienza ne' ripostigli dell' astrazione anzichè nel gran libro della natura, e perciò la loro filosofia, invece di somigliare al sole che illumina le vive esistenze della natura, faccia piuttosto l' ufficio di lanterna magica, che scambia le realtà coi fantasmi, non neghiamo; ma quel mettere tutti i filosofi in un fascio, quell' asserire che da omai tre mila anni la verità e la scienza hanno fatto divorzio, insultando così a tutte le più splendide intelligenze che comparvero nel mondo filosofico, da Platone ed Aristotele fino a Gioberti e Rosmini, i quali eredarono dai loro predecessori il peccato originale di credere che il giudizio sia un mero atto mentale, è tale una bestemmia in faccia agli uomini ed alla Provvidenza, che io non saprei come qualificare. Se il nuovo riformatore della filosofia sia riescito nella sua intrapresa, lascio *divinare* a chi ha fior di senno. Per me rigetto come falsa la teorica del giudizio da lui proposta: 1° perchè opposta ai più elementari principii di psicologia, 2° perchè nega la cognizione di Dio; 3° perchè è distruttiva della morale; 4° perchè rovescia in un soggettivismo universale.

Ed in 1° luogo si oppone ai più elementari principii di psicologia, perchè attribuisce alla volontà cosa che è propria dell' intelligenza, scambiando un fenomeno del mondo logico quale si è il giudizio, con un fenomeno del mondo volitivo. Sotto questo rapporto la teoria del Fagnani conviene

in origine colla dottrina dei sensisti, giacchè siccome questi trasformarono il giudizio nella sensazione, così quegli lo trasformò nella volontà.

2° Nega la cognizione di Dio. Perchè il giudizio consistendo in una forza che valuta ed in un'altra che è valutata, non ci può dare la cognizione di Dio, il quale essendo forza infinita ed *incommensurabile* non può essere *valutata* da veruna forza umana. Ed ecco il perchè l'A. si scaglia contro i *filosofi delle idee*, i quali « volevano trovare coll'ipotesi in un genere di esistenza analogo allo esistere dell'idea una sostanza che fosse Dio. — In sostanza volevano, nuovi giganti, conoscere la natura di Dio per dominarla. Meglio è gettarsi colla faccia nella polvere, e confessare che l'incomprensibile non dovrebbe pur essere nominato. » (Pag. 54.)

3° È distruttiva della morale. Imperocchè non so come possa sussistere una soda morale tolta la cognizione della divina natura. Oltrechè il Fagnani non vede altro che forze nell'universo; ora che cosa è la forza? « Qualunque agente la cui propria ed essenziale natura sia quella di essere necessariamente e spontaneamente motore. » (Pag. 3.) Ora come mai si possono ancora dare esseri liberi dell'universo se sono *necessariamente* e spontaneamente motori? E senza esseri liberi, come potrà ancor sussistere la morale? E poi non ci dice egli l'A che « la morale sta a vedere se il vigor presente delle potenze nostre di corpo e d'anima sia per trovarsi scemato od accresciuto a quell'epoca in cui la forza del soggetto col quale ci poniam oggi in azione, sarà giunta alla forma dell'ultima sua conseguenza? » (Pag. 9.) Ora che razza di morale è mai questa, che viene ridotta ad un meschino calcolo di egoismo e di interesse? E dato anche, ma non concesso, che tale sia l'essenza della morale, chi vi assicura che voi operando in un modo piuttostochè in un altro, provvederete alle sorti presenti e future della vostra esistenza? Non avete voi detto « che di tutte le forze della natura, l'unica della quale sia dato a ciascun per sè stesso di conoscere per propria ed irrecusabile prova è la volontà, e che le forze della natura non si ponno da noi ammettere che per sola analogia o supposizione » (Pag. 57)? Or bene, come mai potete ancora essere certi dell'esito che

le vostre azioni devono necessariamente avere nell'avvenire? E se in ciò appunto consiste la morale, dov'è la base solida ed inconcussa su cui essa possa posare sicura?

4° Rovescia in un soggettivismo universale, facendo derivare la parola, la proprietà, l'arte, la scienza, la religione, ecc., dal soggetto uomo, dopo di averlo destituito della cognizione di Dio.

Torino, 1855.

XI.

ELEMENTI DI LOGICA E METAFISICA

DEL PROF. PIER ANTONIO CORTE

Terza Edizione — Torino 1855

Un buon trattato di filosofia elementare è un vero tesoro per la studiosa gioventù italiana, ed un augurio di lieto avvenire per la patria nostra. La filosofia è, insieme colla religione, la vita intima della società; ma le grandi intelligenze filosofiche lavorano e depongono le loro creazioni speculative in un mondo sublime a segno, che i giovanetti sentonsi impotenti le ali della mente per volare fin là. Adempie questo difetto il trattatista, che pigliando i profondi concepimenti del pensatore ed assettandoli all'apprensiva giovanile, stringe così e disposa in comunanza di vita intellettuale il genio che crea, e lo studioso che apprende. Ma acciocchè un trattato di filosofia elementare non fallisca a questo nobile ed arduo fine, uopo è, non occorre il dirlo, sia fatto a dovere; altramente riesce un perditempo e peggio. Se mi si chiedesse come potrebbe venire condotto, risponderei: siano le idee complessive assottigliate nelle elementari e semplici, non però a segno da lasciare la vita sotto il coltello anatomico dell'analisi: vivamente lumeggiate a guida delle altre le principali: toccate di volo le secondarie: taciute, ma latenti nel seno delle secondarie le accessorie e le troppo minute: tutte

poi siffattamente consertate insieme, che si presentino all'occhio dello studioso nella mutua lor figliazione dall' Idea-madre, e nella loro varietà contemperata ad unità adombrino l'immagine del planetario sistema, in cui i satelliti conformano i loro movimenti all' impero de' pianeti, questi poi incentrano le loro orbite nel sole, che sta. Questo, quanto alla sostanza del libro, ossia all' intima struttura ideale. Per quello poi che concerne la forma verbale, la parola vorrei parca ad un tempo e piena, non irta di vocaboli aridamente tecnici, ma piana di linguaggio sensato e comune, di citazioni rada, di bellezze del dire italiano adorna, non però carca, sicchè libero e franco le rimanga il movimento, e dal movimento stesso ritragga potenza e vita novella; tale insomma, che la verità filosofica, di cui essa è la veste, si mostri sembiante non a leggera donzella, nè a vecchia ruvida ed accigliata, ma piuttosto a veneranda matrona, che inspira a chi la riguarda un misto di riverenza e di affetto.

Ecco il come amerei ideato e dettato un trattato di filosofia per le nostre scuole secondarie. Difficile, mi si dirà, il distendere un libro di simil fatta; tanto più se si ha l'occhio all'improba fatica che deve durare il trattatista per conformare il corso delle sue idee ai rigidi articoli di un programma ministeriale non sempre filosofico, e serbarvisi fedele senza violentare il movimento del suo pensiero. Difficilissimo, rispond' io, ma non impossibile, anzi necessario, se pur si vuole creare una gioventù temperata a forte e generoso pensare, che è unica, infallibile via a forte e generoso operare, e necessario assai più di presente, che il secolo si getta tutto sulla materia con un' ardenza d'animo, che tiene dell'idolatria, sicchè pare si vada ogni dì più dimenticando, che l' uomo non vive solo di pane, ma ancora, e molto più, di cibo spirituale si nutrica e di verità. A' dì nostri un trattato di filosofia condotto secondo lo stile de' vecchi tempi, in cui la grettezza della sostanza più d' una volta dolorosamente accoppiavasi alla meschinità della forma, non risponderebbe per nulla al genio dell' età, nè ai bisogni della studiosa gioventù, la quale ama pur tanto anch' essa la verità ma l' ama piena di vita, bella di forma, aggraziata di modo, quale la concepisce, la sente al di dentro della sua anima

giovanile. E questa gioventù, così amante del Bello, del Grande e del Vero, quale mai meraviglia, se per lo addietro guatava in cagnesco un libro così ribelle al suo genio, e ritorceva indispettita lo sguardo da una scienza, che le si presentava in aspetto ruvido, burbero e scapigliato? Povera filosofia! Essa, che è la maestra della vita ed il cibo delle grandi intelligenze, caduta in mano a que' barbari trattatisti era fatta vano trastullo e zimbello atto a far ridere la gente de' fatti suoi! E sì, che le questioni da trattarsi nei libri di filosofia sono tutt'altro che da scherzo: oh! no, non son roba da commedia i problemi intorno alla vita, a Dio, all'uomo, alle sue facoltà, all'origine della nostr'anima, ai doveri che quaggiù ne incombono, ai destini immortali che ne attendono al di là della tomba.

Questi pensieri mi sorgevano in mente alla lettura degli *Elementi di logica e di Metafisica*, che ora annunciamo al pubblico editi per la terza volta, del Prof. Pier Antonio Corte. Questa nuova edizione non differisce gran fatto dalla precedente, poche essendo e più di accidente che di essenza le innovazioni introdotte. L'Autore avendo avuto in pensiero di *coordinare più specialmente al programma ministeriale per gli esami del magistero* il suo trattato, diede un altro assetto alle parti di ciascun capo e lo indica egli stesso nella Prefazione.

Riguardo poi all'intrinseca sostanza del libro, l'autore poco vi aggiunse di nuovo: la breve teoria delle idee generali esposta con linguaggio più preciso e più rigoroso (pag. 38-39); la distinzione de'giudizi in analitici e sintetici, in ideali o possibili, e reali (pag. 46); una dimostrazione più esplicita del come i quattro principii fondamentali del ragionamento si riducano ad un solo (pag. 52-53); la trattazione della questione fondamentale relativa all'origine delle idee e delle cognizioni umane (pag. 85-92; Nota); una breve confutazione delle obbiezioni de' materialisti dedotte dall' intimo commercio fra l'anima ed il corpo (pag. 261, Nota); una breve avvertenza intorno al modo d'intendere la dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio (pag. 278-279); una confutazione della dottrina della visione ideale di Dio (pag. 280-281); un rapido cenno intorno alla natura *negativa* dell'Idea di Dio (pag. 293); e per ultimo una confutazione delle obbiezioni

degli atei, divise conformemente alle tre sorta di prove date dell'esistenza di Dio (pag. 194 e seg.); questo è quanto di nuovo fu aggiunto in questa terza edizione. Dire del valore filosofico di queste nuove aggiunte sarebbe qui fuor di luogo essendochè le idee speculative qui espresse, e quelle segnatamente che si riferiscono alla teorica della visione ideale e dell'origine delle idee, connettendosi come elementi integrali coll'intimo organismo del sistema filosofico Rosmininiano, mal potrebbero esser discusse senza entrare in disamina del sistema medesimo: e per altra parte non è dentro all'angusta cerchia dell'articolo di un periodico, che vuol esser distesa una fedele ed accurata critica del sistema rosminiano così vasto ed esteso nel suo insieme, così sottile e profondo nelle singole parti onde si elementa. Perciò anzichè discutere del nuovo, che l'Autore aggiunse al suo libro, dirò breve del vecchio e del disusato, che avrei desiderato fosse stato tolto perchè falso ed inesatto.

Comincierò anzitutto dalla definizione della filosofia. Il nostro Autore, dopo di averla definita col Rosmini *la scienza delle ragioni ultime delle cose*, aggiunge (pag. 7): « La fi-« losofia si potrà definire eziandio: la scienza della verità, « ottenuta coi soli lumi della ragione; che equivale al chia-« marla la scienza delle ragioni ultime. » Se questa definizione si menasse per buona, ne seguirebbe che tutte le altre scienze distinte dalla filosofia sono nè più nè meno che un tessuto di falsità; cosa evidentemente assurda e ripugnante. Credo che l'animo dell'Autore rifuggirà da questa conseguenza, che pure rampolla necessaria dalla sua definizione; e l'amore sincero, che egli porta alle nobili discipline, mi affida non essere suo pensiero di calpestar come false le altre scienze tutte per esaltar la filosofia come la sola che contenga il vero, press'a poco come usavano di fare i Signorotti del medio evo, i quali sè soli tenevano per esseri ragionevoli e personali, gli altri uomini poi avevano in conto di cose. La verità non è dunque privilegio, che appartenga in proprio alla scienza filosofica, ma è dote comune ed essenziale a tutte le altre: dall'astronomia che studia que' globi immensi che volteggiano sul nostro capo, alla geologia che contempla il picciol mondo che noi abi-

liamo, tutte le scienze sono un complesso armonico di verità, nè si dà ramo dell'umano sapere (tranne la teologia rivelata) che non sia *scienza della verità*, *ottenuta coi soli lumi della ragione*. Dunque? Dunque la surriferita definizione non regge, siccome quella che, difettando di differenza specifica, quadra egualmente bene ad ogni altra scienza, che rivelata non sia.

Nè meno imperfetta di questa è l'altra definizione, che l'Autore dà della filosofia considerata come scienza speciale, dicendola *scienza dell'uomo* [1] (pag. 8). Egli si argomenta di giustificare questa seconda definizione, adducendo per ragione che l'uomo non può rintracciare altrove, fuorchè in sè stesso le ultime ragioni delle cose, ossia la verità. Ma se questa ragione calza, se la filosofia va definita *la scienza dell'uomo* per ciò solo che nell'uomo va rintracciata la verità filosofica delle cose, non si potrebbe forse con egual ragione definire per *Scienza dell'uomo* l'astronomia, la geologia, la zoologia, la matematica e via via? Forsechè le verità relative agli astri, alla terra, agli animali, ecc., non vanno rintracciate nella mente umana egualmentechè le verità filosofiche? Oltrechè il voler ridurre tutta la filosofia alla mera scienza dell'uomo è un dimezzarne la natura ed angustiarne i naturali confini; essendochè la filosofia si occupa certamente dell'uomo, ma procede più oltre, nè tutta rinserrasi nella cerchia dell'antropologia. Questa definizione adunque pecca per difetto, non precisando in tutta la sua interezza il concetto della filosofia considerata come scienza speciale, ed è sostanzialmente la stessa definizione che ne dà il Galluppi, il quale la dice *scienza del pensiero umano*, dove si deggiono, secondo il nostro Autore, *cercare e conoscere gli ultimi perchè*. La quale definizione apparisce ancor

[1] L'uomo, si disse, è il re della Creazione; è un microcosmo, un picciol mondo, uno specchio che riflette da sè l'imagine dell'universo: ei possiede compendiati nella sua natura tutti gli elementi che sopra una sfera più ampia campeggiano nel gran teatro della creazione: egli tiene del minerale, del vegetale, dell'angelico e del divino. Quindi, si conchiuse, la scienza compiuta dell'uomo importa quella di tutte cose, e l'uomo fu posto a base ed oggetto universale dell'Enciclopedia. Non guari dissimile da questo procedere è quello dell'autore, il quale scambiando la parte col tutto convertì l'antropologia nella intiera filosofia per la sola ragione, che dentro al pensiero dell'uomo giacciono riposti gli ultimi perchè delle cose, ossia le verità filosofiche.

più imperfetta e non conforme alla verità, ove si ponga mente alle parti in cui l'Autore divise la filosofia. È comun pronunciato, che una vera e compiuta definizione di una scienza debba germinalmente acchiudere la divisione della medesima. Tre sono, secondo la mente dell'Autore, le parti in cui va divisa la filosofia: 1.º Logica; 2.º Etica; 3.º Metafisica, bipartita in Psicologia e Teologia naturale. Ora questa divisione ben lungi dal rampollare naturalmente dalla definizione proposta, ripugna in alcune parti all'indole o dirò meglio al contenuto della medesima. Che la Logica, l'Etica e la Psicologia possano derivare, come parti dal tutto, dalla filosofia quale venne superiormente definita, non ci vuol gran fatica ad intenderlo; la cosa parla abbastanza da sè; ma non so poi veder modo di far uscire la Teologia naturale, che tratta di Dio, dalla filosofia che è la *scienza dell' uomo*. Dunque o cancellare dal novero delle scienze filosofiche la Teologia razionale (cosa a cui certamente non si lascierà andare il nostro Autore), o rigettar come imperfetta la succennata definizione della filosofia: qui non si dà mezzo.

Un'altra menda, però delle altre più leggiera, che venne riprodotta in quest'edizione, è la prolissità della dimostrazione fisica o teleologica dell'esistenza di Dio, dedotta dall'ordine dell'universo. L'Autore spende sei pagine intiere per provare la proposizione minore del suo sillogismo, che cioè il creato ci porge incontrastabili segni di un'infinita intelligenza. Belle senza dubbio e non iscritte senza qualche eleganza sono le molte cose che dice intorno all'ordine dell'universo; *sed nunc non erat his locus:* esse starebbero acconciamente in un'apposita dissertazione sulle meraviglie della natura, ma in un Trattato elementare, dove all'aggiustatezza del pensiero va accoppiata la parsimonia del dire, riescono un fuor d'opera, e disturbano quell'euritmia delle parti fra loro, che deve risplendere anche in un libro di testo, e non solo nel gran teatro dell'universo. Tuttavia, si potrebbe pure perdonare all'Autore di avere condotto così per le lunghe la dimostrazione fisica dell'esistenza di Dio, se essa, delle tante che si adducono su questo proposito, fosse la più rigida e la più concludente. Ma, se ben si avverte, siffatta dimostrazione ricavata dall' ordine dell' universo prova sib-

bene l'esistenza di un supremo ordinatore di tutte cose, ma non ci dice per nulla (nel che sta appunto il sodo della questione) che quest'essere supremo sia Dio, cioè creatore, ed apre in tal modo il varco al dualismo di Platone e di Aristotele, i quali accanto all'Ente infinito ammettevano la materia anch'essa eterna, e solo da lui governata, non però creata. Ora è egli il Dio dei pagani quello di cui vogliamo mettere in sodo l'esistenza, oppure il Dio de'cristiani, ordinatore non solo, ma creatore altresì dell'universo?

Per ultimo avrei desiderato che l'Autore si fosse mostrato più parco nella citazione dei testi, nè avesse spiegato tanto sfoggio di erudizione, la quale quanto più riesce proficua ove sia adoperata a dovere, tanto più inutile diventa e fors'anco nociva qualora venga usata in modo stemperato e disforme dall'indole dei libri elementari. Così, ad esempio, a pagina 99, nel breve giro di poche linee egli cita di seguito san Tomaso, Gioberti, Cicerone, Platone, santo Agostino e Fénélon: ed altrove (pag. 138), in meno di una mezza pagina adduce l'autorità di Platone, di Sallustio, del Varchi, di Terenzio e di Cicerone.

Questi sono, a parer mio, i principali difetti che rendono meno pregevole il nuovo Trattato del Prof. cav. Corte; difetti che vanno con tanto maggior severità notati dal critico, in quanto che la maestria da lui acquistata nella sua lunga carriera insegnativa, il numero delle edizioni latine e italiane del suo Trattato, e la profonda sua conoscenza del sistema filosofico di Rosmini ci davano direi il diritto di aspettare da lui qualche cosa di meglio. E giacchè mi accadde di parlare del filosofo Roveretano, mi si permetta di notare la recente perdita, che di un tant'uomo ha fatto l'Italia, la quale meritamente piange spenta in lui la più splendida intelligenza filosofica, che ai dì nostri la illustrasse.

Ivrea, settembre 1855.

XII.

L'INSEGNAMENTO DELLA FILOSOFIA E LA PRESENTE CONDIZIONE DE' NOSTRI STUDI LICEALI.

La necessità di riordinare con misura più giudiziosa e più opportuna i nostri studi filosofici e secondarii è universalmente riconosciuta. Ma intorno al come vada condotto siffatto riordinamento sorgono contrarii e diversi i dispareri, a seconda de' diversi e contrarii punti di vista da cui si piglian le mosse nel risolvere un argomento di tanta rilevanza.

Finchè la questione si piglia nella sua astratta e nuda generalità, finchè si discute *a priori* qual posto convenga all' insegnamento della filosofia nell' istruzione secondaria astrazion fatta dai tempi, dai luoghi, dalle contingenze sociali e dalle altre materie scientifiche, la difficoltà del quesito non pare ardua siffattamente da poterne venire a capo. Ma la cosa si fa assai più seria ed il problema diventa ben duro a sciogliersi, se dalle astratte generalità discendendo al nostro caso concreto si domanda qual parte abbiasi ad assegnare all' insegnamento della filosofia ne' nostri Licei avuto riguardo alle condizioni peculiari, in cui versa di presente l' istruzione secondaria in Italia.

Le molteplici e svariate materie, che formano l' oggetto dell' insegnamento liceale, perchè rispondano davvero allo scopo particolare de' pubblici Istituti, a cui si riferiscono, deggiono costituire un sistema concorde di parti distinte per indole e per natura, ma pur tutte unite in un comune intento. Ciò vuol dire, che per segnare convenevolmente i giusti confini dell' insegnamento filosofico liceale uopo è contemplarlo nelle sue vere ed intime attinenze con tutte le altre materie che si insegnano ne' nostri Licei, sicchè formi con esse un tutto armonico e concorde. Ma è qui appunto che giace il nodo della difficoltà; è qui che il nodo si avviluppa e si

stringe a segno che si dura un' improba e quasi disperata fatica a scioglierlo. Sguardando con occhio intelligente ed attento le diverse materie dell' insegnamento liceale quali stanno segnate nei programmi governativi, vi si cerca invano quell' accordo armonico, quella giusta corrispondenza delle parti fra di loro, quella forma sistematica ed una, in cui risiede la vita del sapere e l' anima dello studio; esse paiono per lo contrario agitate e sconvolte da uno spirito di anarchia e di rivolta: ognuna trascende i suoi giusti confini fino a violentare le altre, e invece di cospirare con esse ad uno scopo comune vuol costituirsi unico centro dell' intiero sistema. Le lettere e le scienze vi stanno a disagio le une di contro alle altre; le scienze fisiche, le naturali e le matematiche protette dallo spirito positivo del secolo guardano con aria di superbo disprezzo la letteratura latina, la greca e la filosofia, siccome indegne della nuova generazione e scomunicate dall' idea dominante del tempo. Insomma nell' insegnamento liceale, qual è di presente costituito fra di noi, non si ravvisa il disegno di una sola mente; esso pare piuttosto un centone di pezzi intarsiati insieme da mani diverse senza unità di concetto.

La recente crisi politica dell' Italia ci rende ragione delle condizioni mal ferme e disagiate, in cui versa tuttodì il nostro insegnamento liceale. I molteplici istituti di istruzion secondaria dei vari Stati italiani, discrepanti fra di loro per indole, per natura, per tendenze, per estensione, per condizioni sociali, si videro tutto ad un tratto nel 1860 accostati per forza inopinata di eventi sopra un comune terreno, e là, non trovando una mente che li armonizzasse insieme in un sol tutto concorde, tentarono di conservare ciascuno il proprio essere; ed i loro fini particolari e diversi invece di comporsi insieme in un solo fine supremo entrarono in collisione fra di loro. Ora là dove non v' è unità di intento, non vi può essere sistema di studi. Non è già che non siasi fatto nulla per venire al riparo di tanto sconcio; si faticò molto, ma non si riuscì a qualche cosa di stabile e definitivo; si mutarono e rimutarono i programmi d' insegnamento, si fece e rifece la distribuzione delle materie e delle ore di lezione, si rimestò in mille guise l' antico col nuovo,

ma non si trovò la vera forma organica che risponda all'intima vita de' nostri istituti liceali, perchè invece di segnare con mano ferma il fine supremo, a cui come ad ideale ha da mirare il nostro insegnamento liceale, e giusta quel fine tracciare il disegno delle materie da insegnarsi, si è camminato alla ventura e qualche volta si è lasciati trarre a rimorchio da tendenze regionali, qualche altra volta si è ruinato nell' estremo opposto.

Passando dal vecchio al nuovo ordine di cose nel 1859 si è detto e ripetuto che gli studi secondari ne' diversi Stati italiani erano depressi, insufficienti all' uopo, scarsi di materie, poveri di risultato. Che cosa si fece per rialzarli? Si è coperta la loro nuda povertà colla veste sfarzosa di ampii programmi ed orarii, si è creduto di curare l'estremo della pochezza coll' altro estremo della esorbitanza saltando di piè pari dal difetto all'eccesso. Fu questo (giova il dirlo e ridirlo tanto che basti) un rimedio assai peggiore del male che si voleva curare: ed il male ha peggiorato e diventerà insanabile, se non si muta registro. Colla nostra svariatissima moltiplicità di materie, e più ancora coi nostri pretensiosi ed enciclopedici programmi a che siam riusciti? Ce lo dice l'eloquenza delle inesorabili cifre degli esami finali i quali quando venissero dati con giusta severità conducono alla dura alternativa di sacrificare l' avvenire della maggior parte degli alunni alle esigenze della scienza e della giustizia, o di salvar la scuolaresca a scorno della scienza e di chi la professa. Chi sa per prova come procedono e che cosa valgono quegli esami finali di licenza, in cui il giovane è chiamato a compendiare tutto il sapere da lui acquistato nell'intiero corso liceale, non può difendersi da un senso di pena e di sconforto veggendo come dopo sei o sette anni di studio consacrati al classicismo, l'alunno duri grave fatica a leggere con senso e tradurre alla meglio un brano di autore latino o greco anche de' più facili, mentre l'insegnamento della letteratura greco-latina ha appunto per iscopo l' intelligenza de' classici antichi considerati come fonte di umana coltura. Nè alle scienze tocca negli esami una sorte migliore di quella delle lettere. Ed io non voglio negare che a sì spiacevoli risultati vi abbiano pur qualche parte l' indi-

sciplina della scuola, le distrazioni prodotte dalle vicende politiche sull'animo fervido degli alunni, e qualche rara volta l'indolenza o l'inettitudine dell'insegnante; ma, chi bene avverte, la prima e precipua causa della presente prostrazione de'nostri studi liceali sta riposta nell'indebita è smodata ampiezza data alle materie d'insegnamento, e conseguentemente nello scompiglio, che turba le stesse materie e che da queste trapassa nelle menti degli alunni.

Oso dirlo apertamente e con tutta quella forza di convincimento che in me deriva da una continuata ed incontrastabile esperienza; i nostri programmi enciclopedici menano a ruina gli studi liceali presso di noi: e la ruina sarà certa, irreparabile, se non si pon mano ad un pronto ed efficace riparo. È questa una verità assai dura e molesta a sentirsi, ma altrettanto salutare se venga accolta come si merita; giacchè il male si guarisce rivelandone anzi tutto l'intima radice, mentre si fa grave ed incurabile dissimulandolo o tenendol celato. Intorno a questo così vitale argomento il Matteucci lasciò scritto che « gli studi secondari, « quelli dell'Università, e l'alta coltura sono decaduti in « Italia perchè manca la base essenziale, che è quella di « aver buoni licei, e questi non li avremo mai senza prima « ridurli, da 80 e più che sono oggi, al numero richiesto « dai bisogni nelle nostre Università ». Io convengo con lui in questo, che quando i pochi valenti insegnanti, i quali ora vanno dispersi nei molti istituti, fossero accolti in pochi licei, questi ne avrebbero giovamento non lieve: ma, lasciando qui intatta la grave questione se nelle presenti condizioni nostre convenga adunare in Italia l'istruzione classica e liceale in pochi centri governativi come in Francia, nel Belgio e nell'Inghilterra, io sono d'avviso che il diminuire il numero dei nostri licei non sia il vero ed efficace mezzo di ristaurare fra di noi l'insegnamento secondario. Io credo che la radice del male che deploriamo vada cercata più addentro e propriamente in ciò che costituisce l'oggetto del presente insegnamento liceale; e che non si sarà fatto niente di buono e di sodo in tale riforma finchè non avremo tratto da dentro delle materie liceali il troppo e il vano, e richiamata ciascuna di esse a'suoi giusti e naturali confini non

le avremo armonizzate giusta le loro attinenze in una viva e concreta unità che risponda al fine di questi istituti secondarii ed all'apprensiva de'giovani che li frequentano.

Un buon insegnante è certamente parte essenziale di un buon sistema d'insegnamento, ma non è tutto. Di fronte al maestro sta il discepolo, e fra la dualità di questi due termini sta un terzo termine intermedio che è la materia da insegnarsi. Ora abbiansi pure ottimi insegnanti, discepoli studiosi e disciplinati (cose non poco facili ad ottenersi); se tra gli uni e gli altri noi getteremo un cumulo inacessibile di materie eterogenee, scompigliate, esorbitanti, essi vi sciuperanno intorno tempo, fatica, ingegno senza toccare la meta; il sublime programma diventerà uno scoglio sublime, al quale romperà la povera navicella dell' insegnamento senzachè nè bravura di maestro nè studiosità e diligenza di discepolo valgano a camparla dal doloroso naufragio. L'insegnante che si trova inchiodato ad un intemperato e smodato programma, non vedrà altri modi per ispiegarlo ed esaurirlo che questi due. O sorvolerà leggermente su ciascuno de' tanti argomenti della sua scienza, ed in tal caso porgerà, senza volerlo, un insegnamento superficiale e leggero, atto ad ingenerare nell'animo degli alunni vanità ed orgoglio e nulla più. Oppure egli si proporrà di penetrare un po' addentro nella materia tanto che basti, ed allora veggendosi alle prese col tempo condenserà in poche, rapide e precipitate lezioni quanto dovrebb' essere argomento di molte, accumulerà materie sempre nuove le une sulle altre fino all'ultimo giorno dell'anno scolastico senza mai avere nè agio nè modo di ritornare sull'argomento delle passate lezioni, di riepilogare l' insegnamento già dato, di esercitare e svolgere con interrogazioni e còmpiti opportuni l' attività mentale degli alunni, i quali se ne stanno là tutto orecchi ad udire la predica della scuola. Di tal modo niuno negherà che l'apparecchio polmonare del professore e l'acustica degli allievi siano esercitati à meraviglia; ma *ad quid perditio haec?* A che tanto spreco di fiato e di udito? A rendere impossibile il vero studio, poichè lo studio è un lavoro mentale, che va lasciato in particolare al discepolo, il quale aggiungendo l'opera propria a quella del maestro coopera con esso alla formazione del

sapere; lo studio è attività meditativa, mercè cui l'alunno rifacendo l'opera dell'insegnante ricompone nel proprio pensiero la materia sentita fino ad assimilarsela e farla sua. Ma quando al giovane fallisce il tempo di riandar col pensiero le cose udite; quando per la moltiplicità e l'ampiezza soverchia delle materie torna impossibile assegnargli que' cómpiti, che giovano cotanto a svolgere ed acuire l'ingegno avvezzandolo a cozzare contro le difficoltà, a sviscerare le quistioni e padroneggiar la materia; quando la sua intelligenza rimane soffocata ed oppressa sotto l'ingombro di troppe materie scolastiche, che l'alunno vede passarsi rapidamente dinanzi siccome una fuggevole fantasmagoria senza poterle pur afferrar col pensiero, allora in vece dell'attività del pensiero che medita e che riflette si ha una mera audizione di menti passive, allora non si *studia* più, ma si vegeta e si languisce nella scuola, allora i così detti *studenti* figureranno ne' registri, ma li cercheremo invano nelle aule liceali. Così col volere troppo si riesce ad ammazzare lo studio, ed è il caso di chiedere col poeta;

« Amphora cœpit
« Institui: currente rota cur urceus exit? »

Tale, o non guari dissimile vien giudicato lo stato presente del nostro insegnamento liceale da chi lo conosce per prova e sa riguardarlo nel suo intimo fondo anzichè nella sua appariscenza esteriore. Forse non mancherà chi a difendere la non troppo prospera condizione attuale dei nostri studi liceali dirà che essa è una conseguenza necessaria della crisi politica in cui si agita tuttora l'Italia; che è incomportabile pretesa il volere che l'istruzione secondaria abbia assunta una forma stabile e definitiva nel breve periodo di un lustro, mentre il paese è tuttora involto nel travaglio del proprio rinnovamento politico e sociale; che giustizia vuole si tenga conto del poco che si è fatto nel giro dell'istruzione secondaria, e di là si pigli argomento a bene sperare per l'avvenire, forza a compiere l'impresa appena iniziata. Ed io non contesto che le presenti vicende di agitazione politica e di rimutamento sociale, a cui tuttora assistiamo, rendano assai difficile e duro il cómpito di un giusto e saldo riordinamento di studi; ned io qui intendo rivolgere imme-

ritate accuse alle persone, che dal 1860 in qua ebbero in mano le sorti della pubblica istruzione. Veramente se si fosse cominciato col poco attendendo dal tempo un totale riorganamento dell'istruzion secondaria, la critica ne trarrebbe piuttosto argomento di lode che di rimprovero. Ma qui non è il caso di tener debito conto del poco che siasi fatto, sibbene di lamentare il troppo che si è voluto abbracciare; qui è forza riconoscere che si è fin dalle prime deviato dal giusto sentiero, e si tiene tuttora la mala via di prima, giacchè la mania enciclopedica, fonte della presente prostrazione de' nostri studi liceali, anzichè scemare dal 1860 in qua, si è sempre mantenuta in tutta la sua forza, nè pare voglia cessar così presto. Son pochi mesi, dacchè è uscito dal Ministero l'Amari, ma rimangono i suoi splendidi ed ampli programmi, che per mostra enciclopedica la vincono sui precedenti; e quasi non gli fosse bastata questa specie di progresso regressivo, durante il suo ministero si proponeva al Parlamento il trasferimento dell'istruzion secondaria dal governo alle provincie. Con ciò si credeva di pigliare, come suol dirsi, due colombe ad un favo, cioè alleggerire da una gravissima spesa il bilancio dello Stato, e trovare ad un tempo il bandolo per dipanare l'arruffata matassa dell'istruzion secondaria abbandonandola alla sapienza ed alla ricchezza delle provincie. Ma in realtà era quello un doppio e gravissimo errore, sacrificando la dignità e le sorti della pubblica istruzione ad un fallace ed insussistente calcolo di mal intesa economia, egualmente che allo spirito delle consorterie locali e private, che oggi più che mai spiegano una triste potenza e formano quasi un ministero nel ministero; era l'atto disperato del medico, che dopo di avere per propria imperizia condotto l'ammalato in mal punto, se ne lava le mani e lo abbandona al potere del caso. Come conseguenza di quel malaugurato progetto venne la proposta della soppressione del Ministero dell'istruzione pubblica stabilita dalla commissione del Parlamento deputata all'esame dei bilanci del 1865.

Ritorno al mio primo argomento e mi riassumo in queste poche conclusioni. — A determinare convenientemente i limiti dell'insegnamento della filosofia ne' nostri licei occorre riguardarlo ne' suoi rapporti con tutte le altri parti dell'in-

segnamento liceale, colle quali deve formare un solo sistema di studi. — Questo sistema manca di presente ai nostri licei per causa della soverchia ampiezza data alle diverse materie d'insegnamento, che riescono perciò disordinate e sconvolte senza un fine comune a cui tutte convergano. — Quest'eccessivo sviluppo che si vuol dato alle materie, e il disordine logico che ne consegue, sono la causa precipua dell'attuale declinazione de' nostri studi liceali, come ne fanno fede le infelici prove degli esami. — Come conseguenza di tutto questo ne discende la necessità di sistemare il nostro insegnamento liceale.

Quali sono dunque le materie che vanno insegnate nei nostri licei? Quali i loro limiti? Quale il loro intrinseco organismo? E qual parte va assegnata alla filosofia in questo tutto sistematico? Intorno a quest'ultimo rilevante argomento diremo il nostro avviso nello scritto seguente.

Milano, dicembre 1864.

NOTA

Queste cose intorno le infelici condizioni del nostro insegnamento liceale erano già scritte quando era appena salito al governo della pubblica istruzione il barone Natoli Quel nuovo ministro fu salutato siccome il Messia redentore de' pubblici studi in Italia; ma il Messia *pertransiit* non *benefaciendo* le povere scuole sue, e distruggendo le altrui. L'amministrazione Natoli-Bianchi fu portata in trionfo da quella stampa di leggiera armatura, che è il giornalismo, e propriamente dal giornalismo di bassa lega; e perchè? Perchè con un sol tratto di penna decretò (gran senno davvero e gran coraggio!) la chiusura di non sappiam quante scuole vescovili. Per certo il Ministero ha il diritto di sopprimere que' privati istituti che contravvenissero alle leggi vigenti; ma ha pure indeclinabile il dovere di far prosperare gli studi nelle scuole governative, se non vuole sentirsi intuonare il *Medice, cura te ipsum.* Ora che cosa ha fatto mai l'amministrazione Natoli-Bianchi (rispondano di grazia i suoi smaccati incensatori) per rialzare un po' la giacente condizione de' nostri studi liceali? Nulla, e peggio che nulla. Un regolamento per le scuole secondarie classiche, che sopravvanza nei difetti ma non nei pregi i precedenti e spinge lo spirito burocratico ed oppressivo fino a togliere agli studenti privati la libertà di far gli esami in quale liceo loro meglio aggrada; un regolamento universitario che eccitò giustamente gli studenti alla rivolta e fu stigmatizzato in pien Parlamento siccome assurdo ed illegale; una sfuriata di incomposte e non sempre veraci statistiche precedute da frondose e declamatorie dissertazioni, i cui principii sono talvolta smentiti dalle cifre che vengono dopo; una filza di circolari e decreti distesi alla ventura, senza unità di scopo e di principio che li governi, atti a denudare le piaghe del nostro insegnamento, quanto impotenti a guarirle, ecco i titoli della chiassosa nominanza dell'amministrazione Natoli-Bianchi, che fu tutta nel distruggere l'istruzion privata seminarile, nulla nel ristaurare la pubblica e governativa. Eppure fra i dozzinali giornalisti v'ha chi fa voti perchè rimonti in sella la sciupata e liberticida amministrazione del barone Natoli, al quale bene sta il titolo di Ministro dei Seminari anzichè quello di vero Ministro della pubblica istruzione!

XIII

ABBOZZO DI UN PROGRAMMA D'INSEGNAMENTO FILOSOFICO LICEALE

. . . . . Alterius sic
Altera poscit opem res, et conjurat amice.
HORAT. *Arte poet.*

Quando l'Amari, or son due anni, pubblicava, muniti della sua firma ministeriale, quegli ampli programmi che affaticano tuttora il nostro insegnamento liceale, si avvisava forse di rialzare con ciò la depressa condizione scientifica dei nostri istituti secondarî; ma gli scarsi, per non dire infelici risultati degli studii che abbiamo sott' occhio e che fanno doloroso contrasto collo splendore dei programmi, posero in chiaro come rimedio siffatto sia tornato assai peggiore del male che si voleva curare, tanto è vero, che *studia oppresseris facilius quam revocaveris.* Intanto la studiosa gioventù dinanzi al lautissimo convito intellettuale, languisce d'inopia ricordando al suo ospite il poco caritatevole banchetto dato dalla volpe esopica alla cicogna.

Porre da prima il giusto concetto del Liceo siffattamente lucido e comprensivo che ne riveli l'intimo organismo ed il fine a cui aspira, e le attinenze che lo collegano co' superiori Istituti, e poi intorno ad esso concetto siccome ad unità centrale armonizzare le materie molteplici dell'insegnamento liceale, tale a noi pare la diritta via per dettare programmi che rispondano all'indole ed allo scopo dei nostri Istituti e ne adempiano di tutto punto il concetto senza nè eccederlo nè angustiarlo [1]. Per lo contrario quale sia il criterio a cui

[1] Date esclusiva importanza ed estensione soverchia a taluno dei rami dell'insegnamento liceale, e voi avrete non più un Liceo, ma una scuola d' indole peculiare, ad esempio un istituto tecnico. Date a tutte le materie tale un'ampiezza che trascenda la cerchia di siffatto insegnamento, e avrete un' università a vece di un liceo.

l'Amari ha informato i suoi programmi, mal s'indovina. In luogo di quell'unità nella varietà, che è principio di vita in ogni ordine di cose, vi domina una scompaginata moltiplicità di materie, che per la loro esorbitanza accennano di voler fare ciascuna da sè, quasi scompigliati raggi di circolo senza centro che li raccolga ad unità. Se, avendosi a lavorare una statua rappresentativa (poniamo) di Platone, taluno chiedesse ad un artista una testa bellissima sì, ma liberamente foggiata, ad un'altro artista una mano ben conformata, ma geniale anch'essa, ad un terzo un braccio, ad un quarto un busto di proporzione qualsiasi, e via via, e poi accostando plasticamente insieme in una forma umana questi diversi pezzi lavorati l'uno disgiuntamente dall'altro senza unità di concetto nè armoniosa rispondenza di parti, gridasse: — Ecco Platone —, che direste voi mai? Non altrimenti adoperò l'Amari nel pubblicare i suoi programmi assai somiglievoli alla statua da noi supposta. Adoperando a modo suo il gran principio della division del lavoro, chiese a Tizio un programma di fisica tale da disgradarne quello di un'università, a Sempronio un programma di storia naturale, a Cajo uno di matematica, a Lepido uno di storia, ad Ausonio uno di filosofia. Ed i dotti operai posero mano al loro còmpito, ma invece di concordare insieme ad unità di sistema i parziali lavori, fecero da sè, intenti a porre in bella mostra ciascuno la propria scienza, quasi dovesse essa sola tener il campo nell'insegnamento liceale. Mancava dunque, gli è vero, unità di concetto, di intendimento e di scopo; ma l'Amari si avvisò forse di riparare lo sconcio col raccogliere in un sol quaderno progressivamente numerati i discordanti programmi e munirli tutti di una medesima firma.

Che ne sia dell'insegnamento filosofico in tale, non dirò sistema organico, ma meccanica giusta-posizione di materie scientifiche, è agevole l'immaginarlo; nè qui è il caso di discorrerne. Già altra volta mi occorse di notare alcune delle mende gravissime, che sconciano l'attuale programma di logica e metafisica, e fan manifesta la necessità di rifarlo sovr'altra base. Ora qual è il criterio direttivo in tale bisogna? Il come vada ammanito l'insegnamento filosofico lice-

ale lo si deriva dal perchè esso ha da far parte di un sistema di studii classici secondarii. Insegneremo noi forse filosofia nei nostri licei per ciò solo che s'insegna nei collegi della Francia, della Spagna, della Prussia e dell'Austria [1]? O forse per un cotale umano rispetto al vocabolo *Liceo* [2], o per avere il gusto di poter dire: nei nostri collegi s'insegna anche la filosofia? Se l'insegnamento di questa scienza non avesse altra ragion d'essere, il problema del come esso voglia essere impartito, tornerebbe inutile, per non dire illusorio. Il cieco caso, non la veggente ragione, deciderebbe la cosa.

Il Liceo, siccome quello che s'intermedia tra il Ginnasio e l'Università, ha per oggetto la generale ed armonica coltura di *tutte* le facoltà umane, mercè un'istruzione scientifico-letteraria siffatta, che compia gli studii ginnasiali per una parte, e per l'altra porga l'addentellato all'insegnamento superiore universitario. Da questo concetto trae la sua ragion di essere l'insegnamento filosofico liceale: esso è necessario 1.° perchè *tutte* le facoltà umane, e non alcune soltanto van coltivate, 2.° perchè è vincolo armonizzatore delle materie molteplici dell'insegnamento liceale, che senza di esso tornerebbe inefficace e falsato per manco di forma sistematica ed una, 3.° perchè l'Università n'andrebbe smembrata e destituita di quelle facoltà, che richiedono, siccome loro propedeutica necessaria, un corso di filosofia elementare. Ponendo in luce questa triplice ragione dell'insegnamento filosofico nei licei, ne rileveremo secondo quale criterio ed in quale misura abbia ad essere ammanito.

I. Il Liceo ha per proprio non di fare del giovane un meccanico, od un trafficante, od un calcolatore e nulla più, sibbene di formare l'uomo e coll'uomo il cittadino conscio della dignità della natura umana e della destinazione altissima della social convivenza. Ora siccome v' ha in noi una facoltà peculiare intenta allo studio del mondo esteriore corporeo, il quale considerato sotto l'aspetto della quantità for-

[1] È noto che presso la trafficante Inghilterra la filosofia è bandita dai collegi. *In promptu causa est:* la filosofia non è materia trafficabile.

[2] Si sa che il vocabolo *Liceo* denota una celebre Accademia presso Atene, dove Aristotele spiegava *filosofia*.

nisce l'oggetto della matematica, sguardato poi in rapporto alle qualità della materia, è base delle scienze fisiche, chimiche e naturali; così possediamo una potenza razionale rivolta alla conoscenza del mondo nostro interiore, che è il mondo dell'anima. Questa facoltà, mercè cui l'uomo piglia notizia del suo proprio essere, è la riflessione filosofica; per essa lo spirito umano ripiegandosi sopra di sè indaga i rilevanti fenomeni del mondo interiore, nei quali si rivela l'intima natura dell'anima nostra, e dall'indagine dei fenomeni psicologici sollevasi alla meditazione di quelle sublimi verità, su cui posa il mondo morale, quali sono Dio ed i suoi attributi, la spiritualità e l'immortalità dell'anima, la libertà e la legge morale e quindi i diritti ed i doveri che ne rampollano. La coltura della rflession filosofica è siffattamente necessaria alla formazione dell'uomo e del cittadino che senza di essa l'istruzion liceale fallirebbe al suo còmpito. Pure non mancano fra di noi taluni, tanto smodati adoratori delle scienze matematiche e fisiche, quanto ciechi bestemmiatori delle discipline speculative, i quali vorrebbero bandito dalle nostre scuole, siccome inutile perditempo, il *nosce te ipsum,* oggetto dell'insegnamento filosolico liceale, e sacrificati gli studii antropologici, che *si smarriscono* (lo dicono essi) *nelle nebbie dell'idealismo e del misticismo,* al positivismo che *procede* (son sempre dessi che parlano) *assai più sicuro e spedito nelle proprie indagini.* Stando ai pronunziati di questi archimandriti di sapienza pedagogica, materia e quantità, ecco l'unico grave soggetto di studio e di meditazione per l'uomo: la matematica e le scienze fisiche, chimiche e naturali, ecco il compendio di tutto l'insegnamento liceale; i fenomeni secreti del mondo interiore umano, le verità dell'ordine intellettuale e morale non sono materia da scienza, ma roba dozzinale di senso comune, oggetto di sentimento, di poesia e, se vuolsi, di fede, ma nulla più. Questo essi chiamano *positivismo,* e noi lo denominiamo per quello che è veramente, materialismo scientifico, scetticismo morale. L'intelligenza umana, alla quale voi avete niegato lo studio riflessivo di sè medesima, finirà per credere di essere una sola ed identica cosa col mondo esteriore della materia e della quantità, che voi le avete pro-

posto siccome unico campo delle sue scientifiche indagini. Così il materialismo dall'ordine del pensiero si tradurrà inevitabile nel giro della vita pratica e sociale; nè varrà punto a camparcene il sentimento naturale del giusto e dell'onesto, il quale quando non sia convertito in un profondo convincimento razionale sfumerà davanti all'idea dell'utile ingigantita pel predominio esclusivo degli studii fisici e matematici. Le vostre scuole, o positivisti, non faranno uomini conscii della dignità di nostra natura, non liberi cittadini che sentano nobilmente di sè, ma abili maneggiatori di macchine e di cifre, ingegnosi cultori di ogni ritrovato, che promuova ed augumenti i diletti della nostra fisica esistenza [1]. La società invano attenderà dal positivismo quei caratteri integri e severi, quelle anime oneste e leali, che la santità del dovere antepongono a qualsiasi utile anche abbellito dagli splendori della scienza e dell'arte [2].

Dico adunque, che in mezzo a questa intemperanza di positivismo e di tecnicismo sociale, un po' di filosofia, che riveli all'intelligenza del giovane le grandi verità del mondo morale e psicologico, non fa male. Dico che la verità morale e la psicologica, che intuiamo per natura [3], non hanno minor diritto ad essere studiate della verità matematica e della fisica, sicchè i giovani non sentano soltanto per naturale istinto, ma razionalmente comprendano la radical discrepanza tra l'utile e l'onesto, tra la forza ed il diritto, tra il diletto ed il dovere, tra l'egoismo ed il sacrificio. Dico che nella storia i Washington e gli Attilio Regolo sono as-

[1] Credo superfluo l'avvertire che questa critica è rivolta a colpire il predominio esclusivo degli studi positivi e non già le scienze fisiche e matematiche esse stesse, che io apprezzo assai purchè non eccedano i loro naturali confini e rispettino il detto del poeta: *Singula quæque locum teneant sortita decenter*. Pur troppo non è raro il caso di vedere fisici e matematici intimare lo sfratto alle scienze speculative e razionali. La filosofia per contro non rivolge contro nessuna scienza l'ostracismo, da cui fu colpita essa stessa, ma tutte le abbraccia e le concorda nell'unità del concetto enciclopedico, su cui essa posa.

[2] Il Bénard a pag. 89, 90 della sua opera *De la philosophie dans l'education classique* pone in rilievo gli sconci gravissimi che emergono dall'esclusivo predominio del positivismo nelle scuole secondarie.

[3] L'idea del giusto e dell'onesto (diranno i nostri avversarii) splende a tutte menti per lume stesso di natura senza bisogno di farvi sopra della metafisica. — Se un ragionamento siffatto tenesse, noi lo rivolgeremmo contro chi lo fece e diremo alla nostra volta: anche l'idea della materia e della quantità è *lippis et tonsoribus nota* senzachè occorra tradurla in quel sistema di cognizioni riflesse e razionali che costituisce le scienze fisiche e le matematiche.

sai più rari dei Richelieu e dei Cavour, ed un mezzo Aristide vale più di due Temistocli. Aggiungo ancora che nelle presenti condizioni in cui versiamo l'Italia nostra prova, non solo bisogno, ma necessità estrema di caratteri onesti, giusti e leali che la sorreggano nelle scuole, nella magistratura, nelle pubbliche amministrazioni, nell'aula parlamentare, nelle sale dorate del potere. E conchiudo da tutto questo alla necessità di un insegnamento filosofico elementare, avente per oggetto: 1.° Iddio, risguardato nella sua esistenza, e nei suoi attributi; 2.° il creato in sè e nel suo triplice rapporto di origine, di natura e di fine con Dio [1]; 3.° l'anima riguardata nelle sue principali potenze e nelle proprietà costitutive dell'intima sua natura; 4.° la moralità delle umane azioni studiata da prima nella sua forma od essenza quale emerge da' suoi integrali elementi, che sono la libertà, la legge morale, la cognizione, il fine supremo; poi nella sua materia, ossia nelle azioni doverose (Teorica del dovere e della virtù) in cui si attua e si riscontra la forma essenziale della moralità [2].

II. Abbiamo posto in secondo luogo, che l'insegnamento filosofico è necessario siccome vincolo armonizzatore delle materie molteplici che costituiscono l'istruzione scientifica liceale sicchè ne emerga un vero sistema di studii. « La « filosofia, (scrive quel potente pensatore che è Silvestro « Centofanti) è la scienza prima, in che ogni altra abbia « radice profonda e certi principi organici, e la scienza ul- « tima, in che tutte le altre abbiano i loro organici legami e « termine e perfezione. » Le scienze umane, sebbene, considerandole alla spartita, diversino l'una dall'altra per indole, per intendimento e per processo metodico, pure, chi le risguarda nella loro generale struttura, offrono elementi comuni, che esse pigliano ad imprestito da una scienza superiore e si incorporano nel loro intimo organismo senzachè nessuna di

[1] La necessità di far luogo anche a questo punto in un insegnamento filosofico liceale si palesa da ciò, che il problema dei rapporti tra Dio ed il mondo è siffattamente connesso col problema morale proprio dell'etica, che questo non può essere discusso nè risolto a dovere senza di quello.

[2] Vedremo più giù, come la teorica della moralità, egualmente che la teorica delle umane potenze sono entrambe essenziali alla piena intelligenza degli studi storici.

esse se ne renda ragione. Mi spiego. Ogni scienziato esordisce fin dalle prime col definire la propria scienza e divisarne le parti. — La matematica (si dice) è *quella scienza* che ha per oggetto la quantità. La fisica è *quella scienza*, che studia le proprietà generali dei corpi ed indaga le cause e le leggi direttive dei loro estrinseci fenomeni. La chimica è *quella scienza* che disamina gli elementi costitutivi dei corpi e spiega i fenomeni che hanno attinenza coll' intima loro costituzione. — Tutto questo sta bene; ma che cosa è poi *la scienza in generale*, e come l' una scienza si conserta coll'altra e quale è il posto che spetta a ciascuna di esse nel regno dell'enciclopedia? A questa domanda non risponde nessuna scienza speciale, nè far lo potrebbe senza trascendere i proprj limiti: eppure al giovane studioso, che chiedesse il concetto generico della scienza, necessita il rispondere: e la risposta va appunto attinta da quella parte di filosofia che logica si denomina.

Parimente, tutte le scienze mirano, come a loro intendimento finale, alla verità, e per arrivarla tutte si giovano dell'umano pensiero, come di indeclinabile mezzo. Ma la verità che è essa mai? E quali sono le forme che riveste il nostro pensiero nel suo processo scientifico, e quali la leggi che lo dirigono al possesso del Vero? Ecco un secondo problema, che il giovane studioso, il quale non vuol camminare alla cieca, ha diritto di chiedere gli sia risolto, e che pure vien lasciato insoluto dalla fisica, dalla chimica, dalle scienze naturali, dalla matematica. Anche qui occorre far capo alla logica, cui spetta esporre le leggi e le forme del pensiero e fermare la natura della verità.

Procediamo. Il geometra, appoggiato ad alcuni generali assiomi di quantità, piglia le mosse mai sempre da una definizione astratta, e sviscerandone il contenuto ne deduce *a priori* i suoi teoremi, poi procede serrato serrato alla dimostrazion dei medesimi. Ma domandategli un po': qual'è l'origine logica degli assiomi e come si consertano gli uni cogli altri in una verità assiomatica suprema, da cui attingono il loro valore? Che è la definizione, e quando è fatta a dovere? Quale è la natura propria del metodo deduttivo, e quali i principii fondamentali di cui si elementa? In che ri-

siede la dimostrazione, e come si specifica ed a quali norme va conformata perchè abbia virtù conclusiva? A tali inchieste egli non ha di che rispondere perchè trascendono la cerchia della sua scienza [1]. Eppure siffatte domande sorgono spontanee nella mente del giovane studioso, e vogliono imperiosamente la loro razionale risposta; altramente il giovane procederà da un teorema all'altro quasi trascinatovi da una forza misteriosa che lo soggioga e gli strappa l'assenso per una fatale necessità. Spiegare l'origine ed il valore degli assiomi è cosa che spetta in proprio alla metafisica; alla logica poi s'appartiene il dettare la teoria del metodo deduttivo, ed il discorrere della definizione e della dimostrazione.

Aggiungiamo ancora: la fisica si regge tutta sul gran principio di causalità, senza del quale non potrebbe muovere un sol passo, e si giova del processo induttivo per assorgere alle leggi spiegative dei fenomeni della natura: ma il principio di causalità essa lo adopera in via dogmatica ed assertiva senza rendersi conto severo della sua origine, della sua efficacia, de' limiti suoi, e parimenti usa del processo metodico quasi a dire istintivamente senza averne una conoscenza riflessa e ragionata. Anch' essa la storia naturale adopera l'induzione alla empirica e classifica gli esseri svariatissimi della natura senza punto fermarsi a dichiarar

[1] *Di scienza vera e perfetta* (dicono certuni) *non ce n'è che nella geometria e nelle matematiche.* — Ma, in grazia (io domando loro), le matematiche sono opra e lavoro di chi? Certamente dello spirito umano che pensa e ragiona. Ma questo spirito intelligente, che nel secreto del suo pensiero lavora i mirabili teoremi della vostra scienza, che cosa è mai? Qual'è la sua costitutiva natura? Quale il suo mentale organismo? Come procede nella formazione del sapere? Fin dove si stende la sua potenza razionale e con quali atti si esplica? Su tutto questo voi professate un'affettata ignoranza, voi che fuggite, come il diavolo dall' acqua santa, da quegli studii psicologici, mercè cui lo spirito nostro sopra di sè ripiegandosi si solleva alla riflessa e ragionata coscienza dell'essere suo. Le matematiche son quel che sono in grazia dello spirito umano, a cui debbono la propria esistenza: le une dunque correranno la stessa sorte dell'altro; e finchè voi non avrete spiegato che cosa sia la mente umana, finchè non l'avrete razionalmente riconosciuta per quel che è, nè convenientemente apprezzata per quel che vale, l'evidenza delle vostre matematiche non sarà che apparente, il loro valore sarà soltanto problematico: esse porgeranno immagine dell'ape, che costruisce con aggiustatezza geometrica meravigliosa il proprio favo, ma ignora la forza secreta che lo guida nel suo mirabil lavoro. Direte voi forse che alla potenza della mente umana credete per immediato impulso di natura senza bisogno di tante astruserie metafisiche? Il ripiego è facile, ma non approda. Da una credenza cieca ed istintiva, da una fede irriflessa e misteriosa sorgerebbero scienze, che, secondo voi, toccano il sommo della razionalità e dell'evidenza ideale, e sono lo stillato e la quintessenza dello scibile umano! *Credat hæc judæus Apella.*

di proposito in che propriamente la classificazione risieda nè come vada condotta. Anche a questa lacuna adempie l'insegnamento filosofico imprimendo così alla metafisica, alla fisica, alla chimica ed alle scienze naturali un carattere razionale sicchè procedano sicure e conscie di sè.

Quanto poi alla storia, il suo insegnamento riescirebbe gretto, falsato e monco, se non lo sorreggessero alcuni principii filosofici, che hanno con esso un'intima attinenza. Anzi tutto a sincerare i fatti, che sono materia di storia, ed apprezzar giustamente la credibilità di un testimone, necessita avere sott'occhio alcune norme direttive, il cui insieme costituisce la *critica storica*, la quale si sa appartenere al dominio della scienza logica. Secondamente, che altro sono mai i fatti storici, se non manifestazioni effettive dell' umanità che va esplicando le sue ingenite potenze attraverso il tempo e lo spazio? Come dunque potranno essi comprendersi a dovere, e razionalmente spiegarsi senza attingere dalla filosofia il concetto psicologico spiegativo delle potenze e della natura dello spirito umano? In terzo luogo lo storico, che non solo espone i fatti ma ne cerca l' intima ragione, ha da far differenza tra le azioni commendevoli e le inoneste commisurandole tutte a quell'ideale del giusto e del perfetto, che è la finalità suprema del vivere umano, e che pone un abisso invalicabile tra il delitto fortunato e l'infelice virtù, tra la facile vittoria della forza ed il difficile trionfo del diritto. Ora questo concetto teleologico od etico, che debbe illuminare il cultore della storia nel pronunciar sentenza intorno il valore morale dei fatti umani, spetta in proprio alla filosofia morale, che elaborandolo mercè la riflessione lo traduce in una teoria scientifica. Lo studioso, che, mentre vede svolgersi davanti a'suoi occhi la serie interminabile degli umani avvenimenti, non sa penetrare l' intima idea generatrice dei fatti storici, e servilmente si inchina in faccia alla maestà della storia senza possederne l'arcana intelligenza, ricorda il corvo, che collocato là dove passava Augusto lo salutava colle incomprese parole: *Ave, Cæsar imperator*. Togliete di mezzo la critica storica, e non ci sarà più modo di sincerare la realtà dalla finzione, di sincerare la storia dal suo adultero connubio colla favola. Togliete il

concetto psicologico, e la vera causa generatrice dei fatti storici (cioè lo spirito umano) vi sarà eternamente ignota. Togliete il concetto etico e teleologico, e la storia, tramutata in una sterile e disperata lotta tra la virtù ed il delitto, sarà non più maestra di sapienza, che fortifica lo spirito, e lo solleva alla coscienza de' suoi immortali destini, ma scuola di fatalismo e di scetticismo, che snervano, umiliano ed abbattono l'anima [1]. Racconti di battaglie, trattati di politica e di commercio, biografie sconnesse e scarne, registri interminabili di troni, dinastie, genealogie di re, di principi e di principesse, quadri sinottici rimpinzati di cifre, di epoche e di date; ecco la storia dissociata dalla filosofia!

Per ultimo anche gli studii letterarii propriamente detti, le lingue, la poesia e l'oratoria, a raggiungere il loro fine vogliono essere informati dal filosofico insegnamento. È questa una verità posta nella massima evidenza dal Bénard a pag. 100 e seg. della sua opera succitata. Raccogliamoci. Chiamando a rassegna le materie molteplici dell' istruzion liceale abbiamo rilevato come le lingue, la poesia, l' oratoria, la storia, la matematica, la fisica, la chimica e la storia naturale attendono dalla filosofia quel principio supremo, che le informa ad unità di vita e ne assicura il processo. L' insegnamento filosofico, inviscerandosi nel corpo dell' istruzion liceale, adopera come nell' economia del corpo vivente il sangue, il quale suscita e perpetua negli organi quel moto, mercè cui essi lavorando i materiali intromessi dal di fuori li atteggiano alle forme perenni della vita. E come, venendo meno l'azione del sangue, sottentra una generale atonia nel cor-

[1] Queste stesse ragioni fan manifesto, come l'insegnamento della filosofia sia necessario compimento e sussidio degli studi storici non solo nelle scuole liceali, ma ben anco negli istituti superiori ed universitarii. Un insegnamento superiore di storia dato a giovani privi di quegli studi filosofici, che ne sono l' anima e l'intelligenza, è superba vanità, e, più che vanità, uno scherno. Eppure qui nell'Accademia scientifico-lettararia di Milano (duole il dirlo) si vuol dare un compiuto insegnamento superiore di storia e filologia senza neppure una delle cattedre di filosofia richieste all' uopo: non logica, non metafisica, non etica, non antropologia. Del che non è a stupire quando si sappia che quell'Accademia è infeudata al Direttore dell' Istituto tecnico superiore F. Brioschi, che dopo di averla indegnamente malmenata quand'era Segretario generale al Ministero d'Istruzione (come apparisce dalle *Notizie storiche* di essa Accademia, pag. 10-12), le fa ora sentire tutto il peso de' suoi amori matematici odiando santamente tutti quegli studi filosofici severi ed elevati, che non sanno acconciarsi col suo stemperato positivismo. Il Ministero dovrebbe pure pensarci!

poreo organismo, ed all'atonia continuata succede lo scompaginamento delle membra, il quale termina poi colla morte, così avviene, *mutatis mutandis*, dell'istruzione liceale non più vivificata dall'idea filosofica. Con ciò ne pare di avere spuntati i ragionamenti di coloro, che la filosofia vogliono sbandita dalle scuole giudicandola *inutile palestra di vane astrazioni.*

III. Considerato fin qui l'insegnamento filosofico da prima in ordine allo scopo degli istituti liceali, poi in rapporto alle singole materie che formano l'oggetto della loro istruzione, rimane di risguardarlo nelle attinenze che lo collegano cogli istituti superiori ed universitarii. Tra le facoltà diverse, di cui si elementano le Università, due segnatamente hanno un intimo ed immediato legame coll'insegnamento filosofico liceale, e sono la giurisprudenza e la facoltà di filosofia e lettere. Chi infatti consideri per poco la cosa, di leggeri comprende come il seguire con vera intelligenza e con felice risultamento le lezioni proprie di queste due nobilissime tra le discipline universitarie torni impossibile al giovane, che non abbia ricevuto un'acconcia preparazione nell'insegnamento filosofico liceale. Le nozioni elementari che nelle scuole secondarie si porgono intorno a Dio, al mondo ed ai loro rapporti, intorno alla natura dello spirito umano, alle sue potenze ed alle leggi logiche del suo sviluppo, intorno alla libertà, alla legge morale ed al dovere, sono altrettanti germi che attendono poi il loro esplicamento dalla facoltà filosofica od incorporata all'Università, o sussistente da sè sotto forma di Accademia scientifico-letteraria. A tal uopo pochi e facili cenni di storia della filosofia, dati con quella parsimonia che è richiesta dall'angustia del tempo, e riferentisi ai fondamentali teoremi di logica, di metafisica, di psicologia e di etica già spiegati, porgerebbero buon compimento all'insegnamento elementare della scienza nostra. E giacchè facciamo qui parola delle attinenze che intercedono tra il Liceo e l'Università, non possiamo passar sotto silenzio uno sconcio non lieve, che offende la naturale armonia, da cui vogliono essere consociate queste due guise di istituti. Col mezzo dell'attuale programma di metafisica il Ministero a tutti i professori liceali di filosofia fa precetto

di porre in sodo gli attributi di Dio e la sua provvidenza nel mondo (ques. 10, 11, 12), di combattere le dottrine del panteismo, del dualismo e dell'emanatismo rilevando l'intrinseca contraddizione da cui sono colpite (ques. 14, 15, 16), di sostenere e dimostrare la creazione *ex nihilo* (ques. 17), la finità del mondo (ques. 18), l'immortalità dell'anima (ques. 27); mentre è cosa da tutti saputa, che lo stesso ministero in alcuni istituti d'istruzion superiore ed universitaria mantiene professori, i quali bandiscono dalla cattedra principii filosofici affatto opposti, e guardano con aria mista di compassione e di scherno la dottrina che ammette la personalità di Dio, la creazione *ex nihilo*, l'immortalità individua degli spiriti, relegando tutte queste cose fra le fanfaluche del medio evo indegne di sostenere la luce della scienza moderna. Questa contraddizione passa dal Ministero, che la commette, negli studi dei giovani che la subiscono; e che ne avviene? Chiedetelo allo studioso, che dal Liceo fa passo ad un'accademia o ad un'Università per ricevervi quel superiore insegnamento, che gli conferisce il diritto di professare lettere e filosofia negli istituti secondarii. Quand' egli udirà i suoi stessi maestri gittare lo scredito ed il sarcasmo su que' principii filosofici, che aveva accolti dal Liceo siccome verità solenni ed irrepugnabili, si troverà alle prese collo scetticismo che sorge ad insultare e scuotere dal suo intimo fondo la sua fede scientifica : e se mai dall' affannosa battaglia del dubbio egli uscisse trasformato in altr'uomo, che ha mutato le antiche in nuove credenze, una seconda e non meno penosa tortura gli affaticherà l'anima, quando, ottenuta la laurea dottorale, sarà chiamato a professare nelle scuole liceali, giusta il programma ministeriale di metafisica, dottrine filosofiche, le quali fanno a pugni cogli studi da lui fatti in istituti superiori. Da questa contraddizione tra quanto si deve insegnare ne' licei in forza dell'attuale programma di filosofia e quel che s'insegna in alcune Università ed Accademie, scaturisce indeclinabile lo scetticismo; e, quanto a me, se fossi chiamato a scegliere tra lo scetticismo da una parte che strazia l'anima condannandola ad un'affannosa oscillanza tra la vita e la morte, e dall' altra l'inconscio ed irriflesso misticismo del convento, volterei le spalle a quello per appigliarmi a questo.

Noi ci rivolgiamo al Ministero perchè venga al riparo di tanto sconcio e riconduca tra l'insegnamento filosofico secondario ed il superiore quella naturale armonia, che mai non dovrebbe venir meno, essendo l'uno compimento e termine dell' altro. Nè ci si dica che il Ministero ha da lasciare agl' insegnanti facoltà di professare dalle cattedre quelle dottrine metafisiche, che essi reputano conformi a verità; chè in tal caso noi chiederemmo, perchè mai il Ministero col suo programma di metafisica ingiunga ai professori liceali di confutare siccome intrinsecamente contradditorii i sistemi del panteismo, del dualismo e dell'emanatismo, e di insegnare la creazione *ex nihilo*, la finità del mondo, l'immortalità dell' anima. Noi non vogliamo qui risolvere nè punto nè poco la questione, a quale e quanta libertà abbiano diritto gl' insegnanti ufficiali, che professano filosofia nelle Università dello Stato; non intendiamo di discutere, se questa libertà venga offesa dall' articolo 106 della vigente legge Casati, il quale fra le cause che possono dar luogo a promuovere amministrativamente la sospensione o la rimozione di un membro del corpo accademico annovera questa: « l'aver « coll'insegnamento o cogli scritti impugnate le verità sulle « quali riposa l'ordine religioso e morale, o tentato di scal- « zare i principii e le guarentigie che sono poste a fonda- « mento della costituzione civile dello Stato [1]. » Questo solo chiediamo; che il Ministero salvi sè stesso ed i giovani studiosi dalla contraddizione che abbiamo lamentato.

Noi ci chiedevamo da principio, quale sia la ragion d'essere dell'insegnamento filosofico liceale, entro a quali limiti abbia ad essere circoscritto ed in quale misura distribuito. Il perchè ed il come voglia essere insegnata la filosofia nelle scuole secondarie, ne pare che emergano di per sè dalle riflessioni fatte fin qui intorno l'insegnamento di questa scienza considerato in ordine allo scopo finale del Liceo, in riguardo alle singole e molteplici materie dell'istruzion liceale, e nelle

[1] È noto come recentemente il Natoli abbia destituiti professori universitari perchè si rifiutarono di prestar giuramento alla costituzione politica dello Stato. Quest' atto, che certo non manda troppo odore di liberalismo, riscosse (è bene il ricordarlo) in pien Parlamento gli applausi calorosi di Giuseppe Ferrari, che è autore dell' opera *Les philosophes salariés,* e che da' suoi recenti opuscoli politici non apparisce gran fatto tenero della presente costituzione politica d'Italia.

sue attinenze cogli studi universitarii. Sia adunque come epilogo di quanto abbiamo discorso fin qui il seguente abbozzo di un programma d'insegnamento filosofico liceale:

Programma di Metafisica e di psicologia.

1.° Concetto generale della filosofia; oggetto e partizione della metafisica.
2.° Esposizione scientifica del concetto teologico.
3.° Cenno de' precipui sistemi antiteologici.
4.° Esposizione scientifica del concetto cosmologico.
5.° Teorica de' supremi principii metafisici considerati in rapporto colla realtà universale, ed in ordine alla scienza.
6.° Rapporto di origine tra il mondo e Dio.
7.° Rapporto di natura tra il mondo e Dio.
8.° Rapporto di fine tra il mondo e Dio.
9.° Psicologia: oggetto, metodo e partizione della medesima.
10.° Concetto generale e classificazione delle potenze dell'anima umana.
11.° Proprietà e natura dell'anima umana.

Programma di logica.

1.° Concetto fondamentale della logica.
2.° Delle forme e delle leggi del pensiero umano.
3.° Della verità ne' suoi rapporti col pensiero umano in generale.
4.° Concetto generale del metodo logico.
5.° Metodo di acquistare concetti veri: metodo empirico e metodo razionale: illusione o falsi concetti.
6.° Metodo di svolgere e perfezionare i concetti veri: metodo induttivo e metodo deduttivo: errore e sofisma.
7.° Metodo di formare la scienza: concetto ed organismo della scienza: definizione, divisione, dimostrazione, classificazione: sofistica.

Programma di etica.

1.° Oggetto, definizione e divisione dell'etica.
2.° Essenza o forma della moralità umana.

3.° Della libertà umana causa efficiente della moralità.

4.° Della legge, causa esemplare della moralità.

5.° Della cognizione, causa strumentale della moralità: coscienza morale.

6.° Del bene supremo, causa finale della moralità.

7.° Materia della moralità umana.

8.° Teorica del dovere: doveri universali; doveri particolari.

9.° Teorica della virtù.

* Cenni di storia della filosofia, siccome compimento ed epilogo di tutto l' insegnamento filosofico liceale.

Non posso deporre la penna senza accennare alla necessità di accoppiare all' insegnamento teorico della filosofia esercizii pratici, che agevolino allo studioso l' intelligenza delle verità fondamentali di questa scienza e ad un tempo lo facciano persuaso di fatto come essa s' invisceri, quasi spirito animatore, per tutte le parti dell' istruzion liceale. Come vadano condotti siffatti esercizi, diremo altra volta.

Milano, ottobre 1865.

XIV.

ALCUNE CONSIDERAZIONI INTORNO IL RECENTE PROGRAMMA MINISTERIALE DI FILOSOFIA

29 ottobre 1863.

Abbiamo in più d' uno de' nostri scritti notate le mende gravissime che deturpano l' ontologia wolfiana e fan manifesta la necessità di fondamentar questa scienza su altri principj. Così non parve al ministero della pubblica istruzione, cui piacque imporre a' licei dello Stato un programma di metafisica ordito sul concetto fondamentale, che informa quella del Wolfio. Il numero primo di esso prescrive la definizione della metafisica come *scienza de' principii*; il secondo numero segna le parti in cui il Ministero vuole divisa la

metafisica, ed esse sono 1.° *gli assiomi o le nozioni più universali; 2.° la teologia naturale; 3.° la cosmologia; 4.° la psicologia.* Come ognun vede, è proprio l'antica divisione wolfiana rediviva in corpo ed anima col solo insignificante divario che non si è battezzato, come fece Wolfio, col nome di ontologia la prima parte di metafisica: ma l'aver taciuto il nome non porta a niente quando rimane in piè la cosa di prima. In questi due primi numeri c'è implicata tutta la scienza, di cui discorriamo, e vien dato in mano al professore insegnante l'orditojo della metafisica, con suvvi bell'e distese le fila maestre: a lui il compito di lavorare la trama e compiere il tessuto. Ma *hic opus, hic labor;* qui v'è proprio ragion di temere, non forse il tessuto prescritto abbia a convertire in realtà la favolosa tela di Penelope. Infatti come si conciliano insieme in un tutto concorde le quattro parti della metafisica e come fluiscono tutte in modo coordinato e sistematico dal concetto definitivo di essa intesa come scienza de' principii? Sopra tutto poi come si spiega e si giustifica il primato dell'ontologia (scienza degli assiomi e delle nozioni più universali) sulle tre altre parti della metafisica?

L'ontologia (si dice) svolge in modo sistematico quelle nozioni universalissime, che sono predicabili di tutte cose, e ferma que' principii assiomatici, su cui posano le fondamenta di tutte le scienze: *cum definitiones* (son parole di Wolfio) *ac propositiones ontologicæ ad entia quæcumque applicari possint, ontologiæ usus ubivis se se exerit;* ecco la ragione ed il titolo su cui si fonda il primato di questa scienza: titolo insussistente come le astrazioni di cui essa si alimenta. L'ontologia è tenuta, come scienza, non solo a sviluppare quelle nozioni universali e que' principii assiomatici, intorno a cui si travaglia, ma altresì a render ragione de' medesimi spiegandone l'origine e dichiarandone il valore; come filosofia prima poi, quale si pretende di essere, ha da contenere in sè stessa siffatta ragione, non già mendicarla dal di fuori o mutuarla da altre scienze. Ora tale ufficio le torna affatto impossibile, perchè le nozioni universali, da cui fluiscono poi i principii assiomatici, hanno lor fondamento concreto nella realtà o finita od infinita, da

cui soltanto attingono il valore e la origine loro, e dalla quale ove mai venissero disgiunte per essere studiate nel loro astratto isolamento mancherebbero della loro ragione spiegativa divenendo incomprensibili. Ciò vuol dire adunque che l' ontologia non è filosofia prima, ma dipendente dalla teologia e dalla cosmologia da cui debbe mutuare la ragione della propria materia: gli è dallo studio delle realtà concrete ed oggettive che ha da fluire la teorica degli assiomi e delle categorie, la quale perciò non che di filosofia prima fondamentale, non merita tampoco il rigoroso nome di scienza distinta e speciale, incorporandosi in quelle altre che studiano le specie diverse di realtà. Si risponderà forse che non occorre uscir fuori dell'ontologia e ricorrere a Dio od al mondo per ispiegare i concetti categorici ed i supremi assiomi, essendochè questi li portiam per natura con noi nel chiuso del nostro pensiero, e sono a così dire le forme ingenite di nostra mente, il fondo stesso della umana ragione, epperò si giustificano da sè? Peggio che peggio. In tal caso l'idealismo soggettivo fora inevitabile e con esso lo scetticismo, giacchè fallirebbe ogni mezzo per chiarire la giusta corrispondenza tra le nostre forme mentali e la realtà conoscibile. Oltrechè assegnate ad oggetto dell'ontologia le nude e supreme astrazioni, essa non avrebbe più ragione di pretendere al titolo di filosofia prima, sia perchè l'astratto presuppone a sè anteriore il concreto in cui si sostenta, e sia perchè tornerebbe così impossibile derivar dall'ontologia siccome da scienza fondamentale, la teologia e la cosmologia aventi per oggetto la realtà, essendochè il puro astratto non darà mai il concreto giusta l'adagio *nemo dat quod non habet.*

Eppure come mai ci verrà fatto di sapere quali attributi convengano a Dio, quali al mondo, quali all'anima e quali nò, se dapprima non gli avremo nell'ontologia studiati in sè stessi, astrazion fatta dagli esseri reali cui sono applicabili? Come a ragion d'esempio affermare in psicologia che l'anima umana è semplice, in teologia che Dio è necessario, in cosmologia che gli esseri mondiali sono sostanze finite, modificabili, contingenti, se l'ontologia non ci apprese che cosa importi il concetto di semplice, di necessario, di sostanza, di modo, di finito, di contingente? Riflessione è questa spe-

ciosa si ma non vera. Certo è che in teologia non è possibile affermare che a Dio convengano gli attributi di eterno, necessario, infinito, se non si possiede di essi un giusto e distinto concetto. Ma perchè studiarli fuori della teologia e farne argomento di una scienza diversa se essi sono siffattamente proprii di Dio da non potersene in verun modo disgiungere e mescere con altri eterogenei? E se appartengono in proprio all'Essere divino, non è forse cosa illogica il registrarli fra le nozioni universali e categoriche, che sono essenzialmente comuni a più esseri? Si chiamino a rassegna le più note categorie quali stanno registrate negli ordinarii trattati di ontologia e si scorgerà che altre convengono a Dio e ripugnano al mondo, altre son proprie degli esseri creati e non del Creatore, altre appartengono all'anima e non a Dio nè all'universo, ed altre (come lo spazio ed il moto) son proprietà esclusive de'corpi e sconvengono affatto ad ogni altro essere. Che è adunque da conchiudere? In verità che non si sa più quali nozioni davvero *universali* rimangano ancora ad oggetto proprio dell'ontologia, la quale ci rende così immagine di quei ministeri di Stato, che non avendo in sè ragion di esistere vivono di furto e di accatto e qua limosinano un brandello di roba, là rubano un cincischio tanto da poter campare il mestiere.

Se non che, non solo l'ontologia data come fondamento primo di tutta la scienza, rimane campata in aria avviluppando così in totale scompiglio le altre parti della Metafisica, ma anche la logica ha ben di che lagnarsi della divisione di questa scienza filosofica, quale sta segnata nel secondo numero del Programma. Tralascio di notare come cosa, che a taluno potrebbe parer troppo leggiera, questo, che, supposto il primato dell'ontologia le quattro parti della metafisica non rimangono più continue e coordinate tra loro in guisa da dipendere tutte *ad un modo* dal supremo concetto metafisico. C'è un'altra pecca ben più appariscente e più grave che val per molte, e che non si può lasciar correre liscia. Se in un trattato di geografia si leggesse questa divisione: le parti del continente antico sono 1.° L'Asia, 2.° l'Affrica, 3.° l'Europa, 4.° l'Italia: che si direbbe mai? Ebbene la divisione della metafisica che si legge nel Programma mi-

nisteriale zoppica dello stesso piede: essa non è irreducibile, come vuole la logica. E veramente perchè la cosmologia e la psicologia permangano due scienze distinte ed irreducibili, distinti ed irreducibili hanno a essere i loro oggetti; e lo sarebbero realmente se la cosmologia avesse per proprio di discorrere del mondo corporeo e la psicologia si travagliasse esclusivamente intorno lo spirito umano. Ma non così sta la cosa nella question che abbiam per le mani: l'oggetto della cosmologia ministeriale non è il solo mondo fisico e corporeo (nel quale caso si avrebbe propriamente la filosofia della natura nel senso moderno), ma l'intero universo finito ossia tutto quant'è il creato, come ce ne fan fede manifesta i numeri 14, 15, 16, 17, 18, 19 del Programma, giacchè niuno può sostenere da senno che gli argomenti ivi segnati intorno il panteismo, il dualismo, l'emanatismo, la creazione *ex nihilo,* la finità del mondo, l'armonia della creazione riguardino in particolare il mondo fisico o non piuttosto si estendano a tutto il creato; che anzi del mondo corporeo non se ne dice verbo. Se adunque la cosmologia del Programma ha per oggetto tutto quanto è il creato, è chiaro che la psicologia non può costituire un tutto scientifico da sè come termine distinto ed opposto alla cosmologia, ma deve a questa essere subordinata e starvi dentro compresa perchè lo spirito umano non è un tutto a sè, un essere estracosmico, ma parte del creato universo. Per tal modo la divisione di cui discorriamo, non solo allontanasi da un giusto concetto della metafisica, ma offende in pari tempo la logica.

Fa veramente pietà lo scorgere così grosso marrone di logica in un programma di metafisica, che pure è preceduto, come da sicura sua scorta, da un programma di logica che gli sta a' panni; e cresce lo stupore se si avverte che siffatto programma viene imposto dall' autorità del governo a tutti i licei dello stato [1], ed ora appunto che tanto si grida e si declama fino alla nausea contro i libri di testo, i quali si dicono scribacchiati alla diavola senza nè capo nè coda, nè

[1] Accenniamo all' Amari, di cui il Programma di filosofia porta la firma, e che era ancora Ministro quando il presente articolo era già scritto e conseguato per la stampa.

logica nè buon senso, roba insomma da buttar sul fuoco. Ma gli sconci che abbiamo notati riescono inevitabili quando si vuol tenere a stecchetto i professori insegnanti, violentandoli a lavorare la scienza sovra un concetto angusto, esclusivo e tutto legato al modo di vedere proprio di una scuola filosofica particolare. Il programma di Etica è tracciato in modo abbastanza ampio e comprensivo: essa non è legata ad un concetto esclusivo prestabilito nè ad una divisione arbitraria e parziale; solo vi stanno accennati in dodici numeri gli argomenti più rilevanti di questa scienza, sicchè rimane piena libertà al professore di collegarli in forma sistematica, conformemente a quel concetto supremo che egli si è costrutto della scienza stessa, e dare così al suo insegnamento quell' indirizzo che egli reputa più consentaneo all'ordine logico delle idee e più acconcio all' apprensiva dello studioso. Perchè dettare altramente il programma di metafisica in modo coercitivo ed angusto, imponendo al professore di definire la metafisica come scienza de' principii, e dividerla in quattro parti, non più e non meno? Si sa che una scienza è tutta data e preformata nel concetto fondamentale che altri se n'è formato, e nella divisione che si è tracciata: legate l'insegnante ad un concetto definitivo e divisivo della metafisica, e voi avete tolto al suo insegnamento ogni libertà di moto e spontaneità di vita: l'è come, se deste ad eseguire ad uno studioso di matematica il quadrato di un binomio determinato, dicendogli poi che è lasciato libero di svilupparne quanti e quali termini più gli talentano. Del programma di logica troppe più cose sarebbero a dirsi, che passiam sotto silenzio per ciò appunto che son troppe. Gettandovi un' occhiata e veggendo frammisti coi temi di logica argomenti che spettano ad altre discipline, quali son quelli segnati nei numeri 6, 16, 17, qualche schizzinoso potrebbe lasciarsi andare a credere che tale programma sia un cibreo di psicologia, di linguistica, di grammatica coll' elemento logico predominante. — Ma riesce impossibile apprendere allo studioso le norme logiche direttive dell'intelligenza, senza metter piede nel campo della psicologia e trovarvi quelle nozioni che riguardano le *facoltà intellettive* ed *i loro atti.* — Sì, davvero egli è impossibile

finchè dura l' antico mal vezzo di far precedere l' insegnamento della logica a quello della metafisica e della psicologia. Ma io lascio tutto questo, e mi fermo soltanto sul pretenzioso numero 13, *figure e modi del sillogismo*. Io son ben lontano dal rinnovare qui le smodate invettive lanciate contro la sillogistica da Bacone, da Condillac, dal Tracy e dalla loro sequela di empirici o sensisti; che anzi avviso che una breve e succosa teorica del sillogismo insegnata a dovere e sussidiata da pratiche applicazioni giovi assai a formare ne' giovani studiosi una giusta dirittura di mente allenandoli ad un sodo e rigoroso ragionare. Ma *est modus in rebus;* e l'ammodo non mi par mantenuto nel caso nostro. La teorica delle *figure e de' modi* del sillogismo se trova suo luogo acconcio in un compiuto trattato di logica, è affatto sconveniente ed inopportuna in un insegnamento filosofico elementare, non tanto per le minute ed astrusissime disquisizioni, in cui avviluppa i giovani, quanto per la poca e quasi nessuna sua pratica utilità. Nè si dica che basta all'uopo porgere la definizione dei modi e delle figure sillogistiche e passar oltre; poichè l'avervi aggiudicato un intiero ed apposito numero del programma è manifesto argomento che il professore deve discendere a discorrere in particolare delle quattro figure, e delle loro regole particolari, e de'modi concludenti o non concludenti di ciascuna di esse; il tutto poi naturalmente dilucidato con altrettanti esempii. Tale argomento è meramente teorico, e mal si accorda col primo numero del programma, che intende la logica come arte. Qual tempo ci voglia e quanta fatica per far intendere ai giovanetti un sì spinoso argomento, non lo sa il ministro, ma bene sel sa pur troppo l'insegnante, che dopo di essersi spolmonato a lungo riesce (doloroso a dirsi!) a disamorar gli studiosi di una scienza, che c' insegna, dicono, il modo di cucire insieme delle astrazioni anzichè quello di ragionare sulla realtà. Perchè sciupare così parte del tempo, già troppo breve, assegnato all'insegnamento filosofico liceale, che potrebbe con assai più giovamento consacrarsi a maggiore sviluppo di altre parti della logica ben più rilevanti? La Scolastica attinse dalla sillogistica gran parte di quella forza mentale che la sollevò ad ardue speculazioni, ma poi

ne abusò stranamente fino a consumarsi da sè. Imitiamola nel suo meglio e non ne' suoi traviamenti: nè avvenga di noi come di quell'architetto, che nello spiegar l'archipenzolo e dispor le armature sciupa tutto il tempo e l'opera sua tanto da non avanzarne alla costruzione dell' edilizio.

Milano, febbraio 1864.

XV.

DELLA FILOSOFIA NE' SUOI RAPPORTI

CON LE SCIENZE, LE LETTERE, LE ARTI, LA CIVILTÀ [1]

Su pochi ma grandi principii ideali posano le fondamenta del mondo umano. Qnando la società smarrisce l'intelligenza di questi solenni principii, in cui si cela il segreto di sua esistenza, essa si agita irrequieta e sconvolta quasi — *nave senza nocchiero, in gran tempesta* —, nè mai potrà riaversi da' suoi turbamenti senza risalir con meditante pensiero alla vision di que' Veri sublimi, in cui solo può quietare la social convivenza. L'Europa versa di presente in uno di questi gravi momenti di sconvolgimento e di lotta; un gran problema sociale le affatica l'anima ed il pensiero, ed insuperabile la travaglia un bisogno di innovare sè stessa, bisogno che quasi forza operosa la trascina di moto in moto infino a che abbia rifatta la sua esistenza su stampo novello. Già si snudaron gl' acciari e mille e mille vite umane caddero spente sul campo; pure la lotta è appena iniziata e durerà lunga, faticosissima, sanguinosa fra le moltitudini da una parte, che consigliandosi più colla foga intemperante del sentimento che coi severi pronunciati della ragione prorompono in moti scomposti ed arrischiati, dall'altra i potenti del secolo, che sotto gl'infingimenti di un parlare specioso e raggiratore covano il tradimento e la perfidia, pervertono

[1] Orazione inaugurale degli studi detta nel Liceo di Casale il dì 22 dicembre 1859.

con velate contraddizioni il comun senso civile e col gelido soffio dello scetticismo politico spengono in cuore de' popoli il fervido entusiasmo e le speranze dell'avvenire. E intanto la società europea, divisa fra un passato, che non ha più ragione di vita, ed un avvenire che va conquistato varcando un mare di lacrime e di sangue, s'interroga pensosa e sta in forse de' suoi destini; quindi turbata l'anima dallo scoraggiamento e dallo sconforto sosta per poco dal tremendo conflitto, poi ritenta la prova e di nuovo s'accascia sotto il peso del dubbio, aspettando la gran parola che sciolga il mistero di sua combattuta esistenza. E il mistero allora sol sarà sciolto, quando davanti alle menti ottenebrate torneranno a risplendere que' Veri eterni, su cui s'impernia e gira il mondo civile. Ora officio è della filosofia lo scrutar le leggi della vita e della morte sociale, il sollevar il pensiero dell'umanità alla contemplazione di sue secrete origini e dei suoi sublimi destini, il ridarle una lucida e riflessiva intelligenza de' suoi supremi principii; essendochè la filosofia è la ragion suprema di tutte scienze, la virtù informativa delle lettere, l'arbitra e la moderatrice sovrana delle arti, l'organo più poderoso di civiltà.

Nel centro dell'esistenza universale giace una gran forza, che agita e muove agli arcani suoi fini questa gran mole dell'universo. Questa forza, operatrice secreta di tutte cose mondiali, è il pensiero. Tutto sta acchiuso nel pensiero siccome fiore nel germe o pianta in suo virgulto, tutto vi esce e vi ritorna con perpetuo circolar movimento. L'universo creato dal più impercettibile sassolino fino al globo più sterminato dei firmamento, che ci volteggia sul capo, è figlio del pensiero di Dio; e il mondo umano, quale ci si rivela nelle arti, nell'industria, nella politica, nella letteratura, nelle scienze, nella civiltà, è figlio del pensiero dell'uomo.

Il pensiero di Dante creava la *Divina Commedia*, e colla *Divina Commedia* la patria letteratura, e colla nostra letteratura lo spirito nazionale d'Italia: il pensiero di Guttemberg inventava l'arte ammiranda di ritrarre per mezzo dei tipi le concezioni della mente in guisa da propagarle rapidissime ed eternarle nella memoria de' posteri; e in quel medesimo secolo Colombo colla divinatrice sua mente scopriva alla me-

ravigliata Europa il nuovo mondo delle Americhe: col pensiero Raffaello divinamente effigiava la *Trasfigurazione del Cristo,* e Michelangiolo ritraeva dal marmo informe quel suo *Mosè,* su cui parea risplendere redivivo lo spirito del grande leggidator d'Israello. Il pensiero del Galilei dall'oscillar d'una lampada saliva alla teorica dell' isocronismo del pendolo e Newton dalla caduta d'un pomo divinava la legge stupenda dell'universale gravitazione, e col pensiero il nostro secolo sulle tracce dell'inglese Watt applicava l'elasticita del vapore e la forza elettrica al mirando ritrovato delle locomotive e de' telegrafi per dominare il tempo e percorrer lo spazio colla rapidità del baleno. Or bene questo pensiero, in cui si radica per intier nostra vita e su cui tutto il nostro operare si fondamenta, che è desso mai? Ecco il problema di tutta la razionale filosofia, che sotto tale riguardo ben si può dir col Galluppi *la scienza del pensiero umano.* La filosofia, chi ben l' intende è il pensiero riflesso, che studia sè stesso, che pesa le proprie forze, che indaga le leggi direttive del suo sviluppo che medita sulla sua misteriosa origine, che s'interroga su' suoi sublimi destini nel tempo, e nell'eternità. Ora, se e scienza, e lettere, ed arti e politica, ed industria, e civiltà, e scoperte son creazioni dell' umano pensiero, che sotto svariatissime forme rivelasi nel mondo umano, e se la filosofia è lo studio di questo pensiero riflesso e libero, da cui tutto esce ed a cui tutto ritorna, lecito n' e l'inferirne fin d'ora in sulle generali, essere la filosofia la dominatrice sovrana delle scienze, delle lettere e delle arti, l' organo più poderoso di civiltà.

E primamente ho posto, che la filosofia speculativa è la ragion suprema di tutte scienze umane. Di vero, ogni special disciplina, chi ben la riguarda, è un sistema di verità elaborate dalla riflessione umana intorno ad un peculiare oggetto; essa per conseguente presuppone 1.° che la nostra ragione sia verace ne' suoi pronunciati scientifici, altramente non iscienza si avrebbe, ma un tessuto di falsità; 2.° che realmente sussista l' oggetto che imprende a studiare, senza di che scambierebbesi il sodo sapere con un chimerico fantasticare; 3.° che l' oggetto studiato da ciascheduna disciplina sussista collegato col gran sistema degli esseri del-

l'universo. Or bene queste tre condizioni ogni scienza speciale le piglia come postulati dalla filosofia, alla quale si spetta il convertirle in teoremi scientifici per mezzo di solide dimostrazioni. Ponete mente al geometra; egli procede rigido e difilato nella serie ordinatissima de' suoi teoremi; ma la veracità e giustezza de' medesimi dipendono dalla veracità dell' umana ragione, che li costruisce; e la veracità di essa ragione egli, il geometra, non la dimostra punto, ma ciecamente la crede e ciecamente le si abbandona. Spetta alla filosofia critica l' accertare la veracità di nostra intelligenza e vendicarla dagli insulti dello scetticismo, che la combatte. Osservate il cultore della Dinamica: egli non imprende a dimostrar l' esistenza del moto, che è l' oggetto su cui si travaglia la scienza sua, ma l' ammette siccome un postulato senza punto impensierirsi degli argomenti che Zenone accampava in contrario; ufficio è della filosofia ontologica porre in sodo ed assicurare dagli assalti dell' idealismo la realtà oggettiva, ammanendo così a ciascuna scienza l' oggetto peculiare, su cui si travaglia. Del paro l' anatomia e la fisiologia, la zoologia e la botanica, la geologia e l' astronomia investigano ciascheduna in proprio i corpi viventi ed umani, gli animali ed i vegetali, la terra e gli astri; ma ognuna di esse sta tutta raccolta nell' indagine del proprio oggetto e lo contempla scisso e disgiunto dagli altri senza por mente alle loro mutue attinenze; è opera della filosofia metafisica il divisare i tanti svariatissimi nessi, che collegano in una gran sintesi mondiale i molteplici esseri dell' universo ed additare a ciascuno di essi il posto, che gli si addice nell' immenso sistema delle esistenze. Non senza ragione adunque mi venne pronunciato, che le scienze tutte trovano nella filosofia razionale la ragion suprema di loro esistenza, senza di cui si disciolgono i vincoli delle varie discipline, ed esse vanno errando isolate e straniere le une alle altre pegli ottenebrati regni dell' Enciclopedia, osteggiandosi mutuamente come nemiche, invece di procedere unite e concordi come sorelle, nella visione del Vero a sollievo e conforto dell' umanità.

Del paro che le scienze, la letteratura anch' essa rinviene nella filosofia la virtù che l' informa e la avviva. E di vero,

officio supremo delle lettere amene si è guidare l' umanità al Buono, idoleggiando il Vero sotto le sentite ed eleganti forme del Bello. Epperò il Vero si è il principio, da cui esordisce la letteratura, il Bello é il mezzo per cui procede, il Buono il fine a cui è indiritta ed in cui si posa; ma il Vero ed il Buono sono elementi d' indole profondamente filosofica, ed ammaniscono a due preclarissime scienze razionali la materia su cui si travagliano; dunque è dalla filosofia, che le lettere deggion assumere il principio da cui svolgersi ed il fine in cui quietare, è ad essa che deggiono dimandare i sublimi pensieri, le grandi idee, le divine inspirazioni, e quello spirito altamente morale ed incivilitore, che fa dell' arte d' uno scrittore un sacerdozio. I grandi scrittori furono ad un tempo grandi pensatori ed attinsero dalla filosofia quelle possenti ispirazioni, che li fecero divini alle creazioni del Bello. Basti ad esempio l' unico Dante; egli chiudeva nel suo pensiero lo scibile de' tempi suoi, e portava segnata in mente la filosofia tutta della Scolastica, ed eccolo *pien di filosofia la lingua e 'l petto* creare il più stupendo poema, che mai sia dato di compiere a fantasia umana. Fate per lo contrario che la letteratura si ribelli dalla filosofia, ed essa andrà vagando incerta e viziata senza principio scientifico, che la diriga, senza fine morale, che la sublimi, perduta dietro un Bello effimero e corruttore, che a vece di essere splendore del Vero e maestro del Buono, perverte ed uccide l' anima ed il pensiero. Di qui quella letteratura ciarliera e vanitosa, che è tutta nelle parole e niente si cura delle idee, cercando di coprire la meschinità del concetto col baglior della forma e collo sfoggio intemperante dello stile, la letteratura dell'ampolloso Secento e dell'eunuca Arcadia; di qui quella letteratura sensualistica e voluttuosa che invece di aspirare a tener desto negl' animi il sentimento morale, sacrifica il Buono, che dovrebb'essere suo fine supremo, al momentaneo diletto del Bello, che è sol mezzo, non fine, e fa dell' arte per l' arte; di qui il novellare inverecondo, di cui ne porse funestissimo esempio il Decameron del Boccaccio, creatore e corruttore ad un tempo della prosa italiana: di quello scrivere osceno, che valse all' abate Casti una trista celebrità; di qui il deforme romanzo alla francese.

Nè men ruinoso è il progresso materiale sorgente dallo sviluppo delle arti meccaniche ed industriali, ove queste non vengano purificate dall' alito spiritale della filosofia, arbitra e moderatrice sovrana delle medesime. Bello e giocondo spettacolo è certo il contemplare il gran movimento dall' età nostra impresso al traffico, al commercio, all' industria ed a tutte quelle arti meccaniche, che hanno per iscopo di rendere men disagiata e men grama questa vita mortale difendendola dagl' insulti dell' indigenza e del turpe bisogno; ma non per questo van lasciate neglette e spregiate siccome inutili le discipline speculative, anzi sorge più forte necessità di coltivarle a dovere. Infatti scopo supremo delle arti meccaniche ed industriali è l' utilità; mezzo si è la materia, che esse si propongono di lavorare trasformandola a nostro prò; ma al di là dell' utile sta il giusto e l' onesto; al di là della cieca e caduca materia sta lo spirito pensante ed immortale; nè v' ha, credo, uom così povero di mente da credere, che noi dobbiamo prenderci maggior pena di trovare una maniera più acconcia e più spiccia di filar i bozzoli e tessere le lane, che non di comprendere la origin celeste e la destinazione altissima del nostro pensiero. Certo che le lane son più vendibili ed i bozzoli offrono al calcolatore una palpabile e pratica utilità; ciò nullameno la è pur rilevante e feconda di belli effetti la filosofia sebbene non si sperimenti nelle ignobili e basse regioni della vita materiale. È dessa la filosofia che educa gl' ingegni ai sublimi concepimenti ed alle meravigliose scoperte, dessa che fortifica il pensiero temprandolo colle armi di una logica stringata e rigorosa, e lo addestra a sorprendere le forze della natura per volgerle a nostro prò, a vincere e dominar la materia, a creare insomma e sviluppare quelle arti meccaniche ed industriali, che pure son figlie del pensiero filosofico sebbene talvolta si ribellino ingrate da chi le chiamava a vita. E guai a quel popolo, presso cui si compie ribellione siffatta! La sua mente, tutta intenta a lavorar la materia, giacerà in breve spossata e stanca nè sarà più buona a trovar nulla, nemmeno quella maniera più spedita di filare i bozzoli, e dopo di essersi per tanto tempo aggirata nel mondo meccanico e commerciale quasi che fosse la suprema ed

unica meta de' suoi desiderj, finirà per non credere più a nulla tranneché a quella materia su cui lavora. No, i fervidi mercati, le strepitose officine, le industriose manifatture non bastano da sè a costituire la vera e duratura grandezza d'un popolo; lui non valgono a confortar nelle ore solenni della prova e del dolore, non a ritemprarlo ad un forte e generoso sentire, non a sospingerlo sui campi di battaglia a morir da eroe per la patria terra: i veri conforti, le magnanime ispirazioni, gli eroici sacrificj, il patrio martirio vengono dal pensiero ricordevole di sua celeste origine, conscio della grandezza de' suoi immortali destini. Sorge di qui indeclinabile la necessità di coltivare con zelo e con amore gli studi delle filosofiche scienze, siccome quelle, che temperando coi severi lor pronunciati lo sviluppamento delle arti meccaniche salvan la società dal materialismo apprendendole che al di là de'corpi e della materia vivono in un più sublime universo le anime e Dio, che oltre al corpulento mondo delle ciffre, delle macchine e dell'industria distendesi più maestoso ancora il mondo delle sante voglie, dei celesti pensieri, delle nobili ispirazioni.

Ed eccomi dal corso natural delle idee condotto a quella parte del mio assunto là dove io statuiva, organo di civiltà poderosissimo essere filosofia. Quando un popolo ha di che dormir tranquilli i suoi sonni, quando ha pane da cibare, vino da dissetarsi, teatri a suo sollazzo, ferrovie su cui viaggiare, tessuti di lana e di seta da vestire e gas-luce da rischiararsi, è egli vero e compiuto progresso tutto questo? È vera e compiuta civiltà? Il diranno i materialisti del nostro secolo, che ci « *pesano* colle tonnellate del metallo im-
» piegato il progresso di una nazione, e ci misurano a chi-
» lometri di strade ferrate la civiltà d'un paese. Ma chiun-
» que tien l'uomo per da più d'un vile giumento che vive
» di materia e nulla più, chiunque avverta, che le rotaje
» di ferro non aprono più rapida via all'Eroe salvatore della
» patria che al feroce e brutale conquistatore, e che per
» mezzo del portentoso telegrafo il despota può colpire con
» più rapidità ed efficacia la vittima delle sue paure », [1]

[1] Bottaro, negli *Atti dell'Accademia di filosofia italica*, vol. 2. pag. 205.

costui sarà condotto a sentenziare, che tutti questi elementi di material prosperanza riescono di per sè monchi e difettosi e giacerebbersi inoperosi, anzi ostili all'integrità della vita civile ove non vengano da una suprema virtù avvivati ed organati ad unità. Or bene il genio unificativo ed animatore di tanti e sì diversi elementi di civiltà è senza dubbio la filosofia, siccome quella che avendo fra i diversi suoi officj quello altresì di scrutare le fondamenta prime della social convivenza e meditar sui destini dell'umana famiglia trae di qui i principj sommi del viver civile, e li riveste da poi di tanta scientifica luce, che valga a rischiarare all'umanità il cammin faticoso del suo sublime perfezionamento. E veramente sguardando ne' secreti dell'universo la filosofia vi trova, gran legge di tutte create esistenze essere questa che svolgano quanti mai germi di vita si chiudono in seno, e grida all'Umanità! Perfezionati. Nè qui si arresta; ma dopo di avere all'uomo ed alla società imposto il progressivo perfezionamento siccome un dovere, gliene disegna compiuto davanti alla mente l'archetipo riponendolo nell'arte, nella scienza e nella virtù insieme contemperate ad operosa armonia. Arte, scienza e virtù, son questi i tre massimi elementi in cui splende integrata la civiltà, dappoichè qui havvi compiuto ed armonico sviluppamento di tutto l'uomo, che essendo braccio, senno e cuore aspira senza mai posa a vestir le celestiali forme del Bello, del Vero e del Buono. Tale è la vera civiltà voluta dalla filosofia, la quale non disdegna superba nè le vaghe splendidezze dell'arte nè i veri sublimissimi della scienza, ma e scienza ed arte vuole ricongiunte in bell'armonia colla virtù; posciachè arte disgiunta da virtù è materialismo, non civiltà; scienza disgregata dall'arte e dalla virtù, è coltura, non civiltà; virtù poi, sprezzatrice della scienza e dell'arte, è misticismo, non civiltà.

PROLUSIONE

AL CORSO DI LOGICA

NELL'ACCADEMIA SCIENTIFICO-LETTERARIA DI MILANO

Letta il dì 19 febbraio 1861

Voi avete, prestantissimi Signori, ornatissimi alunni, voi avete meco ascoltate le assennate ed eleganti prolusioni, con cui i miei onorevoli colleghi, che mi precessero nell'arduo arringo, aprirono il corso delle loro lezioni e felicemente inaugurarono l'insegnamento delle molteplici scienze, che son chiamati a professare in quest'Accademia. La storia della Filosofia, la storia natural delle lingue, l'Antropologia, l'Archeologia, la Filosofia del diritto, la Filosofia della storia, spiegarono quì davanti a voi ciascuna alla sua volta i loro intendimenti e lo scopo loro per bocca dei valenti professori, che le insegnano; e l'animo raccolto ed attento, con cui accoglieste la loro calda e franca parola, e gli applausi, con cui vi piacque di coronarne le prolusioni, pur mentre attestano l'amor, che v'inspirano queste nobili discipline, porgono argomento a bene sperare delle sorti avvenire di questo nascente Istituto. Se non che io m'immagino che più d'uno tra voi, maturando nel segreto di vostra mente i concetti, che vi vennero significati, e risalendo con meditante pensiero insino alla secreta sorgiva delle scienze umane, avrà mosso a sè medesimo queste o simiglievoli dimande: L'Archeologia e la Numismatica, l'Antropologia e la Pedagogia, la Giuridica, la Glossologia, la Filosofia della storia e quant'altremai scienze si adunano nell'ampio giro dell'Enciclopedia, son figlie tutte dell'umano pensiero. Or bene questo pensiero, che vive in noi indestruttibile e s'agita senza mai posa nella veglia e nel sonno e con movimento alterno ascende e discende dall'infinito al nulla, dal nulla al-

l'infinito, quasi per rivelare la sua origin dall'alto; questo pensiero, che con ala infaticabile percorre la sequela interminata dei tempi e la distesa immensa degli spazii e vola di mondo in mondo senza mai arrestarsi infino ai termini estremi dell'universo; questo pensiero creator delle scienze, che è desso mai? Quali sono le leggi che governano il suo sublime sviluppamento e ne temperano l'arcano processo? Fin dove si estende la sua virtù cogitativa? Può egli raggiungere la verità, a cui con incessanti faticosi sforzi aspira, oppure non sarà dessa nulla più che un sogno per lui, un'ombra vana senza soggetto? E la scienza questo sublimissimo tra i lavori della mente nostra, con qual metodo mai viene costrutta nel chiuso dell' umano pensiero? Quali sono le forme di cui va rivestita? Quali i titoli della sua veracità oggettiva? È dessa uno specchio fedele della realtà, o non anzi un tessuto di concetti vanienti, e vuoti di contenuto? Queste od altrettali fur le inchieste che, io m'immagino più d'uno tra voi avrà messo a sè medesimo nel secreto della sua mente; ed eccovi Signori, dal corso natural delle idee condotti sulle soglie di quella scienza, che si travaglia per lo appunto nelle indagini di sì gravi problemi, e che io son chiamato a professare, vo'dire la logica: e porgere, di questa scienza, legislatrice dell'umano pensiero, il concetto definitivo, delinearne l' indol nativa e propria, segnarne i limiti che la circoscrivono, tracciare a rapidi tratti le storiche sue vicende, chiamare a rassegna le più momentose quistioni, che essa discute, per quindi divisare le strette attinenze, che la collegano colla vita pratica e col movimento progressivo delle scienze, tale si è l'intendimento, a cui mira la presente mia Prolusione. Faticoso, il confesso, è il cammino per la *selva selvaggia ed aspra e forte* delle logiche disquisizioni; ma il pensiero n' uscirà possente a salire *il dilettoso monte* del sapere, come n'era uscito il Poeta a riveder le stelle e trasumanarsi in cielo. La logica è il pensiero, che raccoltosi per poco dal mondo esterno nei proprii penetrali si ripiega sopra di sè, che studia sè stesso, che pesa le proprie forze, che indaga le leggi direttive del suo movimento, e quindi fatto conscio e sicuro di sè esce fuori de'suoi penetrali, ritorna al mondo della

realtà spaziando libero pegl'infiniti campi del Vero, quasi crisalide, che compiuto il suo secreto lavoro si ridesta alla vita, esce dal chiuso di sua prigione, e vola rediviva farfalla, per le ampie e serene vie del Firmamento. Parlare di Logica oggidì mentre ferve così prepotente negli animi il sentimento, invitare altrui a chiudersi nello studio del proprio pensiero mentre ci sentiam trascinati nel vortice degli eventi politici e civili, che con tanta rapidità si compiono fuori di noi, parrà a taluno inopportunità e stranezza: ma ben altramente avvisa, chi riflette che i grandi eventi germinano dal pensiero, e dal pensiero medesimo hanno ad esser condotti a compimento; epperò se bello è contemplare il cittadino, che muta la scena degli avvenimenti colla potenza del braccio, non men gradito e bello spettacolo offre il pensator solitario, che colla virtù del suo senno lavora nel segreto della mente quelle svariatissime scienze, che raggiano tanta luce di civiltà!

Che cosa è la Logica? L'etimologia greca del vocabolo la denota per l'arte del giusto ragionare e del pensare diritto; ma se si avverte che il ragionamento del paro che qualsiasi atto dell'umano pensiero racchiude mai sempre una dualità di elementi, che sono per una parte una mente, un soggetto pensante, l'*io*, per l'altra una realtà, un oggetto pensato, un non *io*, elemento, dal cui ideale connubio germina il fatto della cognizione; e se si pon mente, che la giustezza e veracità del ragionamento stà nella sua fedele corrispondenza alla realtà conosciuta, noi potremo la nozione etimologica della Logica tradurre in un concetto definitivo della medesima, dicendo: la Logica è la scienza delle leggi, che governano il movimento dialettico dell'umano pensiero nella cognizione della realtà universale. Dal che si pare, come il medesimo e precipuo problema, in cui tutta si travaglia la scienza nostra, può venir formolato ne' termini seguenti: contemperare ad armonica ed organica unità la dualità del soggetto pensante e dell'oggetto pensato, conciliando la mente e la realtà per modo che e l'una e l'altra nel fenomeno della cognizione si uniscano senza confondersi, e rimangan distinte, non però separate. L'umano pensiero è dato da natura, come è data la realtà, la quale disten-

desi immensa quanto la mente d'Iddio: la Logica sta intermedia fra questi due dati naturali ed ha per ufficio di armonizzarli insieme. Indivisibil compagna e fida consigliera del pensiero umano la Logica ne veglia i passi, nei perigli lo scorge, lo sostenta nelle lotte e con mano sicura il sorregge nel suo lungo faticosissimo ascendimento insino al Vero immenso.

Da questo concetto definitivo della logica traspare, al veder mio, l'indol nativa e propria di questa scienza, la quale è così fatta che tiene del soggettivo e dell'oggettivo, siccome quella, che si studia di guidare la mente alla schietta e verace cognizione della realità oggettiva rivelandone le leggi logiche direttive del suo procedimento. La Logica studia sibbene le leggi o forme costanti e perenni del nostro pensiero, e sotto questo riguardo essa è scienza d'indol formale o soggettiva; ma siffatte leggi le detta coll'intendimento che conformino gli atti dialettici del pensiero alla realtà conosciuta, e come tale essa è d'indole materiale ed oggettiva. Duplice quindi è lo scopo, cui è indiritta la Logica: 1° accordare il pensiero colle proprie leggi, nel che stà la verità formale; 2° conformare i suoi prodotti scientifici alla realtà, lo che dicesi verità materiale; nell'un caso il pensiero è retto, nell' altro è verace. Assegnare come unico scopo della Logica la verità formale è un falsarne l'indole e la natura; dappoichè un pensiero potrebb' essere retto satisfacendo a tutte le sue condizioni formali, senza esser verace ossia conforme alla realtà; nel qual caso la logica si perderebbe in un vuoto e sterile formalismo, che tanto si dispaja dal sodo e verace sapere quanto l' ombra dalla realtà. Il concetto, che qui enuncio intorno all' indole ed allo scopo della Logica, si discosta assai da quello del celebre critico di Koenisbergh, il quale riduce la scienza nostra ad una pura teorica delle regole formali del pensiero, disgiunte e scisse dalla realtà oggettiva. Il concetto di Kant sull' indole costitutiva della Logica era indeclinabile corollario della sua dottrina metafisica. Egli aveva dichiarata inaccessibile allo spirito umano la realtà oggettiva: di tal guisa il pensiero rimanevasi solo colle sue forme mentali vuote di contenuto; la Logica diventava una scienza meramente formale tutta intenta ad accordare il pen-

siero colle sue forme e non più colla realtà ch'essa era impotente di asseguire; la verità materiale così dileguava, per lasciar intiero il campo alla formale: il problema della Logica, *armonizzare il soggetto pensante coll' oggetto pensato*, risolvevasi in una chimera, dappoichè veniva tolto di mezzo uno dei due termini, di cui il fatto della cognizione si elementa. La Logica, in tale concetto di Kant, sta tutta racchiusa nello studio delle forme ideali ed astratte, che il pensiero imprime a' suoi prodotti, senza rapporto di sorta colla realtà esterna; circoscritto così e precisato il campo delle sue indagini, essa rientra nel novero di quelle scienze esatte, che, come le matematiche, nulla pigliano dal di fuori e perdurano per ciò immutabili perchè si elementano di concetti astratti ed indipendenti dagli oggetti esteriori; quì la Logica non è tenuta a porsi d' accordo ed in armonia colla realtà oggettiva che ne gira d' intorno sotto mille svariatissime guise; le forme astratte del pensiero permangono costanti ed invariabili; quand'essa le ha ridotte a scientifica teoria, è condotta a compimento: onde non è a meravigliare di quel pronunciato di Kant, che la Logica sia d'un sol getto sbocciata dalla testa d'Aristotile, come Minerva balzò armata capo a piedi dal cervello di Giove. Un celebre Kantiano, di Villers, seguì su questo proposito la teorica del Filosofo di Koënisberg: « La Logica egli scrive, è la sola (in « filosofia) che forma un sistema completo di dottrina, o che « da lungo tempo ha acquistato un andamento sicuro e meto- « dico di una scienza. In generale si può dire, che essa è la « *scienza formale* del ragionamento. Essa prescinde da ogni « materia cioè da ogni oggetto concreto del pensiero, per non « trattare che delle sue forme (part. 1. § 3.) ». L' Hamilton egli pure è dello stesso avviso: « La Logica, egli dice, è una « scienza formale: essa non si occupa dell' esistenza reale, nè « delle sue relazioni, ma unicamente di quell' esistenza e di « quelle relazioni, che manifestansi sotto le condizioni del « pensiero e che da esse vengon regolate. Essa non sa nulla « della verità o falsità delle proposizioni in sè e non ne tien « conto. In logica tutto quanto non è contradditorio, è vero. « La Logica non guarentisce, nè le premesse, nè la conclusio-

« ne, ma unicamente la *conseguenza* dall' ultima alle prime « (Frammenti pag. 140) ». Che non aspetti in proprio alla Logica l'occuparsi dell'esistenza reale, e trattare di Dio, del mondo e dell' uomo, questo l' intendo; che sia di sua pertinenza l'indagare le forme che riveste la realtà oggettiva quando cade sotto l' apprensiva del nostro intendimento, anche questo è agevole a comprendersi; ma che la Logica non debba tener conto della verità o falsità delle proposizioni, che non guarentisca la veracità o giustezza delle premesse, da cui si muove, e della conclusione, a cui si riesce, ma solo il nesso logico ossia la contenenza della conclusione nelle premesse, talcosa è questa, cui non so acconciar l'animo in verun modo. L' erroneo concetto, che andava confutando, si rinviene altresì in Barthélemy Saint Hilaire là dove pronuncia, che « siccome « la Logica si occupa solo delle forme del ragionamento, « rimansi perciò appieno indifferente verso gli oggetti me« desimi che il ragionamento attinge e che usa; essa non si « dà punto pensiero di sapere fino a qual segno questi og« getti son veri o falsi; ciò è forse lo scopo del metodo, non « già quel della Logica, che non ricerca per nulla la verità « essa stessa, e che si arresta alle forme, che la verità deve « rivestire per farsi comprendere (Dict. des sciences Philos. « articulus Logique pag. 619) ». Che più? Aristotele medesimo, il gran padre della Logica, par che abbia incespicato nell' errore gravissimo, che stiam rilevando, poichè la mente di lui, osserva il Rosmini, si mostra tanto intensa e fissa a considerare la forma del ragionamento, che la teoria di questa si presenta come la principale nei suoi libri, e però rimane la materia negletta e tapina, onde l'Organo Aristotelico fu accagionato, non senza ragione, d' esser più idoneo a formare dei disputatori e degli avvocati, che degli amatori, cercatori, e propugnatori del solo vero (Rosmini, Logica n.° 30). L' Organo dello Stagirita scampato dal naufragio della barbarie medievica risorse in tutto il vigore del suo formalismo e tenne il campo ai tempi della scolastica, in cui la ragione era principalmente ai servigi della Fede, e la Logica concentrata presso i maestri del dogma rivelato. Ed ecco il perchè vediamo in quei

tempi un fervido sentimento religioso di costa ad uno spirito di sottile, arguta e duellatrice dialettica; e d'altra parte la Chiesa, che pur vegliava così severa sui progressi e sulla libertà del pensiero per assicurarne il dogma, lasciava libero il campo all'Organo aristotelico, a lei del tutto estraneo. Le verità erano il più dalla rivelazione: la Logica non aveva altro còmpito che ammanire al pensiero le vuote forme, in cui collocare i veri dogmatici, come vi si potevano adagiare altri concetti affatto opposti, quasi spada a due tagli, che può essere impugnata e dal guerrier che combatte e dallo scherano che percuote. L'ortodossia posava sicura dagli assalti della Dialettica, che tutta intenta alle forme del ragionamento, non si dava il menomo pensiero del suo contenuto, nè pronunciava giudizii sovra questione di sorta. Le premesse da cui pigliavan le mosse i ragionari degli scolastici, erano pronunciati della rivelazione, la cui veracità tenean per fede; le conclusieni, a cui riescivano, doveano non in virtù della Logica oggettiva, ma per anticipata credenza alla Chiesa esser conformi al dogma; divisare il nesso logico tra le premesse e la conclusione, qui stava tutta la logica, ridotta, a dirla col Mamiani a poco più che a una non troppo utile arte di foggiare un Sillogismo e di trovare le fonti dei mezzi termini.

Dopo avere fermato il concetto determinativo della Logica ed avvisatane di tal guisa l'indole nativa e peculiare, riesce agevole segnare i limiti che ne circoscrivon la cerchia e la distinguono da altre scienze contermini ed affini. Come nel giro immenso della realtà tutto è unito ed in pari tempo distinto, così nel campo indefinito dello scibile umano, che debbe in sè ritrarre il sintesismo della natura e fedelmente idoleggiarla, le molteplici scienze pur mentre armonizzano tra loro con euritmico accordo, serbano tuttavia distinta ed inconfusibile la propria individualità, tenendosi ciascuna nei limiti segnati dalla peculiare natura dell'oggetto, su cui si travaglia. Il perchè ogni scienza dovrebbe per primo segnare con mano precisa l'orbita, che le spetta di percorrere nel vasto giro dell'Enciclopedia, affinchè mal consapevole dei proprii limiti non si smarrisca per entro alla cerchia di altre scienze conter-

mini, snaturando così la propria indole e smettendo il distintivo suo stampo. Ma il tracciare i proprii confini e sceverare con giusto criterio gli elementi suoi connaturali dagli stranieri ben raramente è dato ad una scienza che non sia per anco uscita dal suo germe e si travagli tuttora nel suo sviluppamento per la gran legge, che il pensiero nel compiere il suo movimento dialettico procede da un' intuizione vaga, oscura ed indeterminata a concetti precisi, chiari e determinati. La Logica anch'essa, del paro che ogni altra scienza, vagò lungamente incerta dei proprii confini, nè puossi per anco pronunciare che li abbia di già definitivamente tracciati. Chi pone mente alla Logica, lorchè cominciava a pigliar abito fermo di scienza nelle mani di Aristotile, scorge, che dei sei libri componenti l'Organo aristotelico, altri come l'*Ermeneutica* e le *Categorie*, non sono del dominio della logica, altri racchiudono materie aliene dalla medesima. Questo concetto indeterminato e mal fermo intorno all'oggetto ed ai confini della Logica trapassò da Aristotele nella scolastica e dalla scolastica si perpetuò fino a noi; onde pigliando tra mano molti trattati di Logica dei tempi nostri, non è raro il caso di trovarvi quà una disquisizione intorno all'origine del linguaggio, là una teorica dei termini e della proposizione, altrove un capitolo apposito intorno all' origine delle idee, ed alle loro svariatissime specie, più giù la teoria delle operazioni dell'intelligenza, sguardate nella loro propria natura, cose tutte, che non sono di spettanza della scienza nostra, sibbene appartengono al dominio della Linguistica, della Grammatica, della Psicologia, dell'Ideologia e della Metafisica, ond'è che la Logica, ridotta ad un centone di pezzi stralciati dal corpo di varie scienze e cuciti insieme alla rinfusa senza continuità di vita ed unità di pensiero, manca di ogni essere suo proprio, dando così imagine di certi imperi dei tempi nostri, che elementandosi di più nazionalità eterogenee mal sapresti definire a qual ceppo etnografico si riferiscano.

Sorse Kant coll'intendimento di purgare la Logica degli elementi impuri, che la deturpavano ab antiquo, e ricondurla per entro ai suoi naturali confini: a tal' uopo ei la spogliò di

quanto era alieno dalla sua natura, collocandola così nel novero delle scienze pure od astratte, e vi lasciò sussistere la teorica delle leggi formali del ragionamento, la quale ci diceva iniziata e compiuta da uno stesso uomo, Aristotile, e che, al veder suo, era tutta la Logica. Ma egli ruinò nell' estremo opposto, poichè mentre lo Stagirita allargava di troppo l' ampiezza di questa scienza, confondendola con altre affini, il critico di Koenisborg ne angustiava di troppo i confini riducendola alla nuda teorica delle forme del pensiero, senza rapporto di sorta colla realtà a cui vogliono essere applicate. L'Heghel da ultimo, confondendo in una identità assoluta il pensiero e l'essere, il soggetto e l'oggetto, la mente e la realtà, che Emmanuele Kant avea separato, sconfinava così la Logica trasmutandola nella Metafisica, col pronunciare identiche le forme dell' essere e del pensiero, comuni i momenti logici dell'uno con le reali determinazioni dell'altro. Ma la realtà oggettiva non va nè *separata* dal soggetto pensante, come pronunciò Kant, nè con esso confusa, come sentenziò l'Heghel, sibbene unita e ad un tempo distinta: onde pare a me, che i limiti della Logica siano per bene segnati col dire, che oggetto della medesima è il movimento dialettico dell'umano pensiero nella cognizione della realtà oggettiva. Per tal modo la Logica va distinta e dalla Psicologia e dalla Ontologia, e sta dirò così mediana fra entrambe, lasciando all' una l' ufficio di studiare le operazioni intellettuali in sè stesse, all' altra il cómpito di indagare la realtà oggettiva; e circoscrivendo il campo delle sue indagini allo scioglimento di questo problema: secondo quali leggi il pensiero costruisce la scienza della realtà universale. Questo problema che fornisce alla scienza nostra il suo adequato oggetto e ne delinea l' ambito, determina con ciò stesso i molteplici e svariati argomenti, che a lei spetta di svolgere; tra i quali viene per primo quello che risguarda le guise diverse con cui procede il pensiero nella cognizione delle cose. Or duplice è il movimento dialettico dell' intelligenza, ascensivo e discensivo, analitico e sintetico, induttivo e deduttivo secondochè procede dal tutto alle parti, dal principio alle conseguenze, dal generale ai particolari, oppure risale dal

molteplice all' uno, dagli effetti alla causa, dai fenomeni alle leggi. Nell' un caso si hanno le scienze astratte e trascendentali, quali sarebbero le Matematiche, nell'altro le scienze empiriche e sperimentali, come la Fisica, la Chimica, la Medicina e va discorrendo.

La logica detta le norme direttive del movimento del pensiero nella produzione d'entrambe queste due guise di scienze. Poichè se le discipline, che si van coltivando, sono d' indole astratta e piglian le mosse dai generali, essa prescrive il procedimento deduttivo, e fa precetto di verificare anzitutto il principio generale, da cui si muove, di determinarne per bene il valore e la virtù sua propria, di esplicarne tutte e sole le conseguenze di cui è fecondo, scansando i due estremi dell' eccesso e del difetto, di procedere mai sempre fino al più lontano corollario ordinati e precisi, serbando in tutto il corso della deduzione coerenza e fedeltà rigidissima al principio supremo, da cui siam mossi. Di quanto momento siano questi semplici precetti del metodo deduttivo, ognun sel vede; nè mi tornerebbe malagevole il dimostrare, come parecchi dei sistemi filosofici ruinaron nel falso perchè i loro inventori, violando una elementarissima regola del metodo logico deduttivo, attribuirono al loro principio maggior ampiezza ed estensione che non comportasse la sua natura. Se poi si dà opera alle scienze che traggono dall'osservazione e dall'esperienza la loro materia, in allora chiamare a rassegna i fenomeni molteplici della natura adunandone quanto più si può, sommetterli alla critica dell'osservazione sussidiata, ove occorra dallo sperimento per sincerarne gli elementi e divisarne i caratteri, compararli con sano intendimento fra loro per cogliere attraverso alle lor differenti sembianze il punto in cui convengono, proseguire con animo attento, paziente e sincero l'indagine dei fatti in fino a che provando e riprovando ci si riveli l' arcana lor legge, che aduna nell'unità del suo principio operatore la tragrande moltiplicità delle loro apparenze; tali sono le norme, a cui la Logica vuol conformato il procedimento induttivo delle scienze empiriche e sperimentali, tale, e non altra la via che deve tener il pensiero per divinar le segrete stupendissime leggi, su

cui posano le fondamenta del mondo della natura. La storia delle scienze fisiche e naturali attesta i giovamenti tragrandi che loro ne vennero dall' aver battuta questa via segnata dal metodo logico induttivo conforme alla loro peculiare natura; e pone in chiaro, come un errore introdotto nel metodo di una scienza corrompe tutto il corpo di essa, ne inforsa i destini e ne ritarda il progresso falsandone l'indole e traviandone il retto procedimento. La Fisica degli antichi, anzi che di solida scienza aveva sembianza di romanzo: messa in bando l'esperienza e l'osservazione, si voleva a forza di nudi sillogismi scoprire i secreti del mondo fisico e materiale; a vece di interrogar destramente la natura ed accoglierne con animo riverente gli arcani o sublimi responsi, gli ingegni si smarrivano dietro a concetti arbitrarii ed astratti: l'acqua a cagion d'esempio, ascendeva nei tubi di aspirazione perchè la natura aborrisce dal vuoto; i pianeti deggiono di necessità muoversi in circolo, posciachè il circolo è la perfettissima delle figure; il sole ed i pianeti sono legati a certe sfere cristalline, perchè così vuole il centro comune dell'universo, e tante altre cose su questo andare, per cui le vuote astrattezze venivano assunte per una realtà, le insussistenti ipotesi accettate per incontrovertibili teorie, le chimere d'una intemperante imaginativa scambiate per leggi effettive dell'universo. « Ma quando la Logica induttiva di Bacone e di Gali-
« leo sorse ad avvertir gli ingegni de'lor traviamenti, li richia-
« mò dagli oggetti astratti ai sensibili e dai sillogismi agli
« esperimenti, e scorgendoli per via non usata nelle Fisiche
« ricerche insegnò loro il metodo di studiare la natura per la
« natura medesima, e l' arte maravigliosa di analizzare i fatti
« e legare i fenomeni coll' induzione e coll' analogia (Scinà,
« num. IX) » quando insomma gli studiosi pigliarono a leggere il sistema del mondo non più nei ripostigli del loro cervello, ma nel gran libro della natura, e questa forzarono a svelare i suoi secreti per mezzo di pazienti osservazioni sussidiate da ben condotti esperimenti; allora le fisiche si levaron tant'alto e pigliarono dal seicento in quà tale un incremento, quale non ebbero forse nei venti secoli che corsero da Aristotele alla Scolastica insino al Galilei. Di tal modo le scienze tutte, di qua-

lunque guisa elle sieno, e quelle che speculano sui principii generali ed astratti, e quelle che indagano i fenomeni particolari e concreti assumono le norme del loro procedimento dalla Logica, la quale ben a ragione venne perciò denominata la chiave delle scienze, la disciplina delle discipline, l'organo e lo strumento dello scibile universo.

Delineato il movimento dialettico dell'umano pensiero nella cognizione delle coso, procede la Logica ad un altro non meno grave e momentoso assunto, studiando il prodotto medesimo, in cui si assolve e si compie il segreto lavorio di esso pensiero, voglio dire la scienza. Qual' è il valore oggettivo ed il pregio intrinseco della scienza? È dessa uno specchio fedele e verace della realtà, oppure altro non è da ultimo che un meschino tessuto di vuoti e vani concetti, una scena d' ingannevoli larve, un sogno, un delirio, come pretendon gli Scettici? Voi vedete, o Signori, tutta la gravità di questo rilevante e pauroso problema, dalla cui soluzione pendon le sorti di tutto lo scibile, ed i destini benanco della vita umana. Oh! se la verità, a cui sospira con incessante anelito lo spirito nostro, fosse nulla più che un sogno, un vano desiderio, un duro tormento; se la povera nostra ragione dopo tanti lunghi e faticosi conati per quietare nella celeste visione del Vero, dovesse con indefinibile sgomento piombar negli abissi e nella notte profonda di un desolante scetticismo; se il dubbio e la negazione fossero l'ultima parola dello scibile umano, tristi di noi! Ei sarebbe in allora miglior consiglio, anzi unico, consegnar alle fiamme scritti e biblioteche, chiuder per sempre le porte delle Accademie e dei Licei, e rinselvarsi fra i deserti insiem colle fiere, sclamando col ruvido Ottentotto: *Il pensiero è veramente il più tristo flagel della vita!* Ma no, che le sorti degli uomini non sono così disperate. La Logica si assume l' arduo sublime incarico di porre in sodo il valore oggettivo dello scibile umano; e vendicarne la veracità contro gli assalti dello scetticismo, che la combatte; e compiuto un tanto assunto, essa internandosi nel bel mezzo della scienza medesima, ne scruta la natura propria e l'intrinseco organismo, distingue le parti varie, di cui si elementa, ne divisa i caratteri, chiama a rasse-

gna le molteplici svariatissime discipline, che albergano nel grande edificio dell'Enciclopedia universa, ne mette in rilievo, le mutue attinenze che le consertano, e la comune lor figliazione da un unico supremo principio, intorno a cui si avvolgono quasi pianeti intorno al loro centro solare, e così spiega davanti agli occhi dello studioso quell' euritmico accordo e quella vaga armonia che le abbella, per cui mutuamente si giovano, esercitando le une verso le altre un misterioso concambio di vita operosa. Oh, se non ci cadesse di mente questo gran vero, che tutto lo scibile vive di armonia e di sintesismo, come l'universo di cui è copia, cesserebbero quei funesti dissidii tra scienza e scienza, che tanto ne ritardano i progressi, nè si rinnoverebbero più mai quelle lotte accanite tra i cultori delle varie discipline non per anco quetate a' dì nostri, per cui ciascuna vantando, siccome unica vera scienza la propria gitta gli scherni e le beffe sulle altrui! In nome della Logica, cessi una volta questo spirito intollerante ed esclusivo fra i cultori del sapere; ricordino che nessuna scienza basta a sè sola, ma che tutte si giovano e si sostentano a vicenda; rammentino che lunga e faticosa è la via che mena al tempio della sapienza, epperò si stringan le destre ed accolgano insieme le forze perchè possano concordi ed unite salire con men di fatica l' immenso scalco dello scibile universo.

Che se la Logica governando coi suoi precetti il movimento dialettico del pensiero nella cognizion delle cose induce in chi la coltiva quello spirito scientifico che forma il rigoroso e sodo sapere, essa si fa con ciò stesso legislatrice e guida della nostra vita pratica, attesa l' intima colleganza tra il conoscere e l'operare. No, non è a credere che la scienza nostra sia nulla più che una nuda teorica, che di vane ciance si pasce e straniasi dalla realtà della vita per ismarrirsi dietro ad inconcludenti astruserie. Pari a quelle forze mondiali, che sebbene invisibili all'occhio dei più, operano tuttavia in secreto i grandi fenomeni della natura e cospirano, non avvertite all'ordine dell'universo, la Logica fa sue prove nella più riposta region dello spirito, e di là discende per vie al volgo ignote in questa vita quotidiana, e ne modella i giudizii, ne dirige i passi, ne mo-

dera gl' intendimenti ed i voleri e crea in noi quella vigoria mentale, che sorprende le forze della natura, e vince e domina la materia volgendola a nostro pro; onde se Bacone potè sentenziare, che l'uomo tanto può quanto sa, si potrebbe con non minor sentimento di verità soggiungere, che tanto sa quanto è logico. È trito adagio, che chi pensa giusto e ragiona diritto, opera altresì rettamente e vive altresì una vita ragionata e coerente a sè medesima, essendochè tutta la nostra vita operativa si fondamenta sulla vita mentale, che si traduce in essa. Datemi tal uomo che abbia ordine logico, chiarezza e precision di idee, rigor di concetti, vigoria di ragionare, che sappia insomma pensare da sè, e voi il vedrete operare da sè, farsi arbitro e maestro delle proprie sorti, non già mancipio e schiavo dell'universale, chè i forti e grandi convincimenti generano i saldi ed incrollabili propositi e si traducono in forti e grandi intraprese. Mantenete in tutti i vostri pensieri una rigida coerenza, grida la Logica; serbate fedeltà ai principii e seguiteli costanti ed imperterriti in tutte le loro più lontane inferenze. Or bene questa fedeltà ai principii professati, questa, sarei per dire, verginità della mente, che tutta si è consacrata al culto della celeste verità senza mai prostituirla ai mutabili eventi del giorno, questa coerenza del pensiero con sè medesimo, quando venga tradotta dal giro delle idee nel campo della vita pratica, crea quelle anime indomite e severe, che mantengono pura e santa la fede al Vero fra le vicende della sorte, que' caratteri di tempra adamantina che permangono inflessibili in faccia alla prepotenza che li combatte, pari a quel Pier Capponi che stracciava sul viso al prepotente Sire di Francia i suoi ignominiosi capitoli. « L' uomo che si esercita ed abitua alla coerenza dei pensieri, dirò quì con Rosmini (Log. n. 994), suol mostrar coerenza anche nelle azioni; il vero carattere morale grandeggia e riesce nelle sue imprese, e il solo bene potendo essere appieno coerente, quegli è quasi obbligato ad essere buono; nè senza acume alcun antichi riposero la virtù dell'uomo nel consentire sempre a sè medesimo ». Gran verità è questa, che non dovrebbe mai caderci di mente; gli umani individui, del paro che i popoli vi-

vono di principii; son dessi che conferiscono quella forza intellettuale e morale, su cui gira e s'impernia il mondo civile. Che se la coerenza e l' unità del pensiero è la fonte delle imprese durevoli e gloriose e la virtù informativa degli affari pubblici e privati, l'incoerenza per lo contrario debilita i governi, scredita i negoziatori, guasta e ruina l'esito d'ogni intrapresa, genera viltà e fiacchezza morale, produce que'caratteri versatili e leggieri, quelle anime basse e servili, che pigliando norma dal proprio talento anzichè dal Vero e dal Giusto immutabili, si piegano volpinamente agli eventi del giorno, rompono fede ai principii secondochè torna più loro a conto, levando oggi a cielo quello che jeri han bestemmiato per idolatrarlo di nuovo il dimane; brutta contraddizione, che sfruttando di fronte all'uomo i titoli della sua dignità e grandezza, lo rassegna fra i bruti, lo trasmuta in automa, che si muove a seconda dei ciechi eventi, e dell' ignobile istinto. Ma la Logica è inflessibile nei suoi pronunciati, inappellabile nelle sue condanne; rigida ed immutabile come la verità, di cui è la vindice e la custode, non discende a patti coi tempi, nè piega col piegar degli eventi, severa coi popoli e coi re, essa condanna del paro e le moltitudini, che prorompono in moti scomposti facendo licito il libito in lor pensiero, ed i potenti del secolo che pervertono con velate contraddizioni il comun senso civile; essa lotta vittoriosa contro i pervertimenti della ragione ed i traviamenti sociali, e quand'anco l'intiero edificio civile si sfasciasse sotto il peso della corruttela che ne distrugge le fondamenta, la Logica errerebbe sulle sue deserte ruine protestando contro la santità violata del Vero ed andrebbe a ricoverarsi sotto le ali del pensiero di Dio.

Voi vedete o Signori, che la Logica non è tale scienza, che si perda dietro a vane chimere, indifferente alla realtà della vita, posciachè insieme collo spirito scientifico infonde lo spirito animatore della pratica attività, traducendo la meccanica del pensiero nella dinamica della vita. Il perchè sono veramente inescusabili taluni intemperanti positivisti del secolo, che atteggiandosi a vindici e promotori della moderna civiltà ripongono la cima del sociale progresso e l' ideale dell' umana

perfezione nel culto esclusivo e smodato delle arti meccaniche ed industriali, e tutti chiusi nell'angusto mondo delle loro cifre e delle loro meccaniche bandiscono la croce addosso a tutte guise di studii speculativi, che non fruttano il tanto per cento, e segnatamente alla Logica, rilegandola fra le vane ciance ed i futili trastulli dello spirito; non sanno gli stolti, che la Logica del pensiero è la Logica della vita, come la contraddizione è la morte dell'una e dell'altra; non sanno, che al di sopra dell'util mutabile e proteiforme stanno il Vero ed il giusto immutabili ed assoluti; non sanno che la Logica fortifica il pensiero temprandolo colle armi di una stringata e rigorosa dialettica, e lo addestra a sorprendere le forze della natura, a soggiogare e a lavorar la materia a nostro prò; e che quando esso giaccia sfibrato ed inerte per manco di vigor logico, si sentirà impotente a creare e sviluppare quelle medesime arti meccaniche ed industriali, in cui essi ripongono l'apogeo della civiltà. E come? si studiano e si scrutano le leggi direttive de'fenomeni de'corpi; e troveremo cosa inutile e vana l'indagar quelle recondite leggi che governano il sublime movimento del nostro pensiero? Forsechè questa celeste ragione, che in noi risplende quasi facella dell'Infinito, sarà da meno della bruta ed inconscia materia, la ragione dico, che studia la materia medesima, e ne divina le leggi e ne indaga i fenomeni e ne compone e scompone gli elementi colla sua mirabile metafisica alchimia? Questo pensiero, che spazia pel gran mare dell'essere, ignorerà il suo dialettico movimento, e tenterà di tutto conoscere tranne sè stesso? So bene, che fra le miriadi di trattati di Logica sono per mala ventura parecchi, che anzi che servir di ginnastica al giovenile pensiero lo sfibrano e lo conquidono sotto un ammasso di minuti e futili precetti, riducendo questa potentissima tra le scienze ad un'arte vanissima di vocaboli astrusi, di frivole distinzioni, di sottili arguzie e di quisquilie scolastiche. Ma chi volesse di qui derivare un argomento contro l'utilità ed il pregio intrinseco della Logica, si aguzzerebbe il palo in sul ginocchio e darebbe segno di ignorar egli stesso un luogo comune della scienza nostra, vo' dire il sofisma di

accidente. Tengasi per bene distinta una scienza dagli studiosi che la coltivano, per non addebitare a quella gli errori ed i traviamenti di questi, condannando l'uso per ragion dell'abuso. La Logica, sguardata nel bel mezzo del suo ideale, e sincerata dai sistemi molteplici che l' avviluppano, non è nè l'Organo di Aristotile, nè la dialettica degli scolastici, nè l'Arte magna di Raimondo Lullo, nè l'empirismo di Condillac e di Destutt Tracy, ma il buon senso naturale perfezionato dall'esercizio e sollevato alla consapevolezza di sè. Luciano diceva, che i sillogismi di Crisippo avevano stomacato Giove; questo pronunciato vorrebbe essere per epigrafe posto in fronte a parecchi Trattati di Logica, dove essa mostrasi così irta e scapigliata da mover veramente lo stomaco e respingere inorridito chi se le accosta. Rigettiamo gli errori e rispettiamo la scienza.

Mi rimarrebbe da ultimo tracciarvi a rapidi tratti le storiche vicende, per cui discorse la Logica nel suo movimento evolutivo da Aristotele, che la iniziava e davale per primo abito fermo di scienza, insino ad Heghel, che ne trasnaturava l' indol nativa ed originaria, togliendo di mezzo il principio di contradizione, su cui la Logica comune ed ordinaria si fondamenta, per incontrare il movimento dialettico del pensiero sul principio dell' identità degli opposti, confondendo l' essere ed il nulla nel concetto supremo del diventare. E qui mi si aprirebbe il campo per instituire un parallelo fra queste due splendide intelligenze, entrambe potenti per vigore d'ingegno e per vastità di concetti; ponendo in chiaro come la Logica di Heghel non ha nulla di comune colla Logica di Aristotele, posciachè essa, siccome giustamente avverte Barthelemy-Saint-Hilaire, è un'ontologia, che non ha saputo scampare veruno degli abissi dell' idealismo il più esagerato, e che ha così poco giovato a far meglio conoscere l'umano ragionamento, che anzi lo ha precipitato nelle più enormi aberrazioni. Ma quì a tutto ciò mi è forza soprassedere, veggendomi crescer oltremisura tra mano la materia di questa Prolusione. Intanto dalle poche cose che son venuto fin qui discorrendo intorno all'oggetto ed all'indole costitutiva della scienza nostra, ai limiti che la circoscrivono, ai problemi, che essa piglia a discutere, alle intime attinenze

che la collegano collo sviluppo delle altre scienze e colle sorti della vita pratica, io mi lusingo, che voi avrete compreso di quale e quanto momento sia il culto e lo studio profondo e sincero della Logica in tutte età e per tutte le genti, ma segnatamente oggi e per noi Italiani, che stiam rifacendo su stampa novella la nostra politica e civile esistenza.

INDICE

SAGGI DI ANTROPOLOGIA E DI PEDAGOGICA

SAGGI DI FILOSOFIA CRITICA

ERRORI			CORREZIONI
Pag. 378	linea 20	rempo	tempo
» id.	» 21	gii	gli
» 376	» 23	principi	i principii
» id.	» 28	inforzandone	inforsandone
» x	» 2	a petti	ispetti
» vi	» 17	messo	mosso
» vii	» 23	elemento	elementi
» ix	» 22	di Villers	il Villers